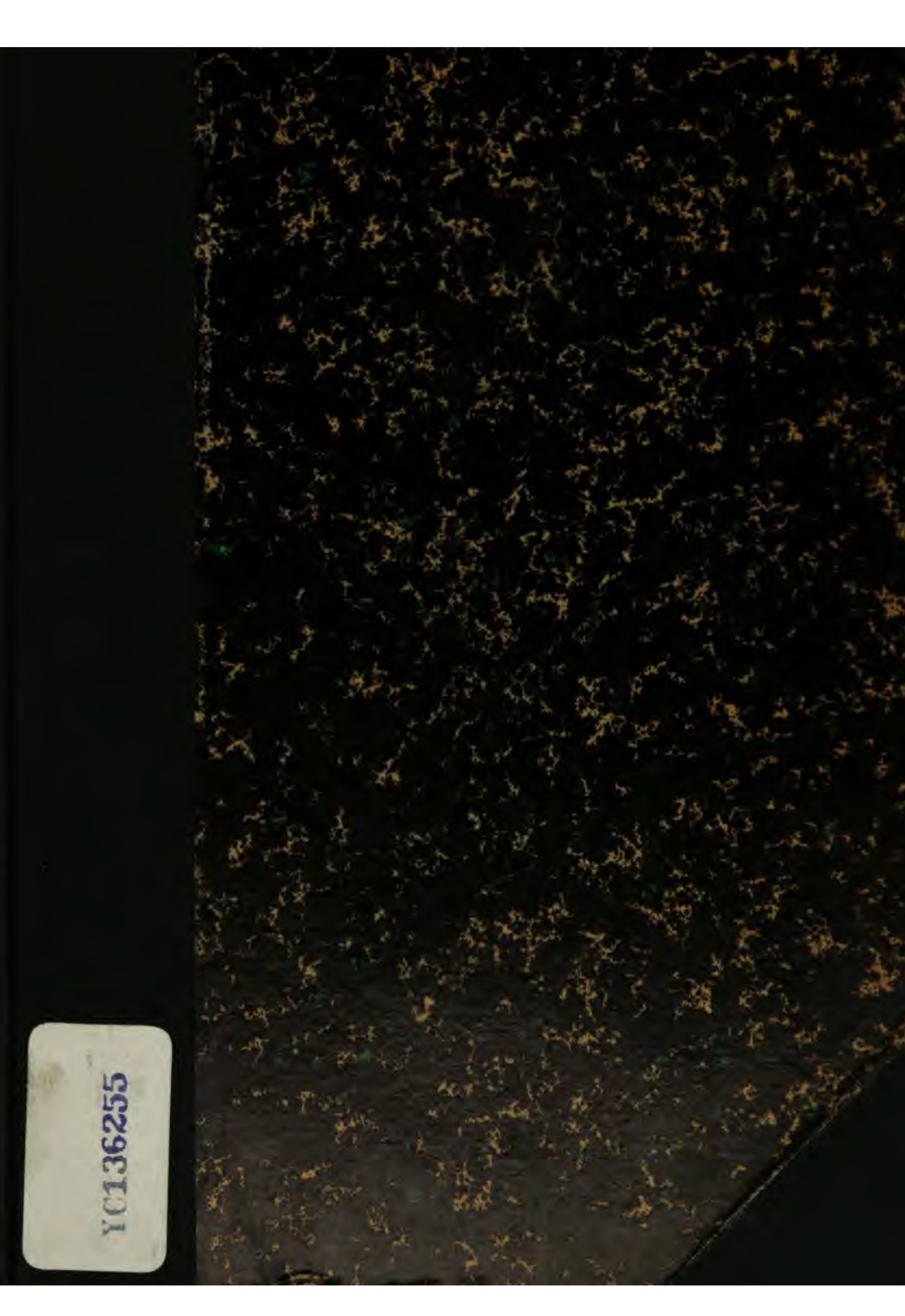
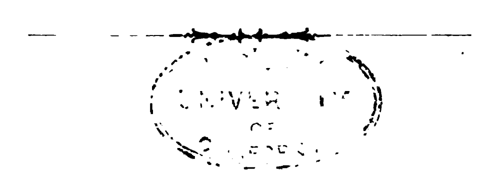

YC136255

# Kants
# Lehre von der Sinnlichkeit.

Gekrönte Preisschrift
der Krug-Stiftung der Universität
Halle-Wittenberg.

Von

**Felix Kuberka**
Doktor der Philosophie.



Halle a. S.
Druck und Verlag von C. A. Kaemmerer & Co.
1905.

Meiner Mutter

in herzlicher Dankbarkeit.

# Inhaltsangabe.

Seite

## Erster Hauptteil.

## Die Lehre von der Sinnlichkeit in den vorkritischen Schriften. (1750—1770.)



## Zweiter Hauptteil.

## Die Lehre von der Sinnlichkeit in den kritischen Schriften. (1770—1804.)

### Erster Teil.

### Die Lehre von der Sinnlichkeit in erkenntnistheoretischer Hinsicht.

# Vorwort.

Die folgende Untersuchung verdankt ihren Ursprung einer Preisaufgabe, welche die Philosophische Fakultät der Universität Halle-Wittenberg für das Jahr 1902/03 gestellt hatte: Kants Lehre von der Sinnlichkeit in erkenntnistheoretischer, ethischer und ästhetischer Hinsicht. Die durch diese Preisaufgabe gegebene inhaltliche und zeitliche Begrenzung brachte es so mit sich, dass sich meine Untersuchung zunächst vornehmlich auf die eben genannten drei Teilgebiete des kantischen Systems: das erkenntnistheoretische, ethische und ästhetische beschränkte. In der Folgezeit bin ich jedoch bestrebt gewesen, auch die übrigen Schriften Kants, insbesondere die Religionsphilosophie, die Psychologie und Logik sowie den Nachlass heranzuziehen und die Untersuchung zu der nunmehr vorliegenden, inbezug auf das benutzte Material vollständigen Fassung zu erweitern.

Das Ziel, welches die vorliegende Schrift verfolgt, lässt sich aus dem Inhalt und der stofflichen Anordnung derselben leicht ersehen. Ihre Aufgabe kann zunächst, indem sie die einzelnen Schriften Kants in deren historischer Reihenfolge durchgeht, und auf Grund des so gewonnenen und gesichteten Materials die Gesamtentwicklung der Lehre von der Sinnlichkeit darstellt, als eine rein historische bezeichnet werden. Andererseits dürfte sie, wofern sie die Momente aufzuzeigen versucht, in denen die einzelnen Teile des kantischen Systemes sich in dem Punkte der Lehre von der Sinnlichkeit gegenseitig bedingen und ergänzen, wohl auch eine gewisse systematische Bedeutung für sich in Anspruch nehmen.

Bei der Abfassung meiner Arbeit hat mir mein verehrter Lehrer, Herr Prof. Dr. Vaihinger, seinen Rat und seine Unterstützung gepaart mit der ihm in so hohem Masse eigenen Liberalität, vermöge deren es auch mir vergönnt war, meinen Standpunkt überall in der freiesten und ungebundesten Weise zur Geltung zu bringen, bereitwilligst zu Teil werden lassen. Es sei an dieser Stelle gestattet, ihm dafür meinen herzlichsten Dank abzutragen. Ebenso bin ich ferner Herrn Prof. Dr. Riehl für die reiche Belehrung, welche ich gerade inbezug auf die kritische Philosophie, oder was dasselbe ist, hinsichtlich der Philosophie als Wissenschaft sowohl in seinen Vorlesungen als auch durch die Lektüre seiner Schriften erfahren habe, den aufrichtigsten Dank schuldig. Endlich möchte ich noch auf den Einfluss, welcher mir durch das Studium der Werke Liebmanns, speziell der Analysis der Wirklichkeit, zu Teil geworden ist, dankbar verweisen.

Arnstadt, im Mai 1905.

Felix Kuberka.

Erster Hauptteil.

# Die Lehre von der Sinnlichkeit in den vorkritischen Schriften.
(1750—1770.)

## § 1.
## Die vorkritisch-dogmatische Periode. (1750—1760.)

Die Lehre von der Sinnlichkeit, deren Bedeutung in dem kantischen System darzustellen die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein soll, hat sich in strengster Übereinstimmung mit der allgemeinen Periodenaufeinanderfolge der kantischen Philosophie entwickelt. Diese pflegt gewöhnlich in zwei Epochen zerlegt zu werden: eine vorkritische, ungefähr die Schriften der 50er und 60er Jahre des 18. Jahrhunderts umfassend, und eine kritische, sachlich mit der Dissertation des Jahres 1770 beginnend und sich zeitlich über die drei letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts erstreckend. Jene erste Periode ist speziell durch eine starke Abhängigkeit Kants von seiten der dogmatisch-intellektualistischen Denkweise der Wolff'schen Schule und später der skeptisch-psychologistischen Denkweise des englischen Empirismus bezeichnet. In der zweiten, mit dem Jahre 1770 beginnenden Periode entwickelt sich dagegen das Denken Kants durchaus selbständig und gelangt auf Grund der von Kant neu ausgeprägten „transcendentalen Methode" die kritische Denkweise zu immer schärferem Ausdruck.

Die sachgemässe Entwicklung der kantischen Philosophie bringt es ferner so mit sich, dass sich in einer jeden dieser beiden Entwicklungsphasen wieder drei besondere, dem allgemeinen Gang der Philosophie vom Dogmatismus über den Empirismus zum Kritizismus entsprechende Perioden unterscheiden lassen: eine dogmatische, empiristische und kritische. Kants Philosophie beginnt also nicht nur einmal, sondern zweimal abwechselnd einen bald mehr dogmatischen, bald mehr empiristischen und kritischen Charakter anzunehmen. „1750—1760 überwiegt der Dogmatismus, 1760—1766 der Empirismus. Die Schrift über die Träume eines Geistersehers ist jedoch schon ein Vorspiel des Kritizismus; 1770 erfolgt eine grosse Reaktion des Dogmatismus. 1771 ff. entstehen neue empiristische Bedenken und die Frucht derselben ist der Kritizismus, welcher in den siebziger Jahren zur allmählichen Ausbildung kommt.“ [1])

Versuchen wir nun in dem Rahmen dieser kurz skizzierten Periodenaufeinanderfolge die Lehre von der Sinnlichkeit darzustellen, so wird dieselbe in der ersten Periode der vorkritischen Entwicklung Kants, der durch den Einfluss des dogmatischen Rationalismus der Wolff'schen Schule gekennzeichneten vorkritisch-dogmatischen Epoche von Kant vornehmlich in zwei Schriften behandelt: in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ aus dem Jahre 1755 und der Dissertation: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.“

In der ersten Schrift sucht Kant die Lehre von der Sinnlichkeit im Anschluss an die von ihm begründete Nebularhypothese auf streng naturwissenschaftlich-kosmologischem Wege zu begründen. Kant geht hierbei von der empirisch festgestellten Tatsache aus, dass die Seele ungeachtet des unendlichen Abstandes zwischen Physischem und Psychischem dennoch sowohl in Anbetracht der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen als auch der Fähigkeit, dieselben zu verbinden und

1) Vgl. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I. 47 ff.

zu vergleichen, an die Beschaffenheit der Materie völlig gebunden sei, und er legt infolgedessen die Hypothese von dem Parallelismus des Physischen und Psychischen seiner ganzen Betrachtung zu Grunde. Eben darum erblickt auch er gerade in der Materie den wahren metaphysischen Grund aller moralischen wie intellektuellen Übel und Laster. Wenn wir trotz aller religiösen und sittlichen Pflichtgebote dennoch so häufig fehlen, ja tückisch und selbst von böser Veranlagung sind, so trägt daran die Schuld die Ungelenksamkeit unserer materiellen Natur, die bewirkt, dass wir der Reizung der sinnlichen Empfindungen in dem Inwendigen unseres Denkungsvermögens nicht genugsam kräftige Vorstellungen zum Gleichgewicht entgegenstellen können, und in letzter Linie doch immer die sinnlichen Reizungen alle unsere Handlungen bestimmen und regieren (Ha. I 334). Und ebenso fehlt es uns auch auf intellektuellem Gebiet zunächst nicht an Scharfsinnigkeit und Geist, und wir vermöchten wohl, der Wahrheit ein gutes Stück näher zu kommen. Allein was uns daran immer hindert, das ist die Grobheit der Materie und die dadurch bedingte Trägheit unserer Denkungskraft, welche, anstatt das durch verglichene Ideen[1]) entspringende allgemeine Erkenntnis von sinnlichen Eindrücken abzusonden, sich lieber einem übereilten Beifall in die Arme wirft und sich beruhigt in dem Besitze einer Einsicht, welche ihr die Trägheit ihrer Natur und der Widerstand der Materie kaum von der Seite erblicken lassen (Ha. I 335).

Kant sucht nun diesen empirisch festgestellten Dualismus unserer moralisch-geistigen Organisation auf naturwissenschaftlichem Wege zu begründen. Er bedient sich zu diesem Zwecke des Schlusses der Analogie. Wenn der genetische Aufbau des Weltgebäudes uns lehrt, dass proportional den Entfernungen von der Sonne auch der Dichtigkeitsgrad der Materie abnimmt, so lässt sich hieraus auch auf die verschiedene geistige Veranlagung der Bewohner der einzelnen

1) Der Begriff „Idee“ ist hier noch ganz im cartesianischen Sinne gleichbedeutend mit dem Begriff „Vorstellung“.

Gestirne schliessen und sich vermuten, „dass die Vollkommenheit der Geisterwelt sowohl als der materialischen in den Planeten von dem Mercur an bis zum Saturn oder vielleicht noch über ihm, wofern noch andere Planeten sind, in einer richtigen Gradfolge nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne wachse und fortschreite" (Ha. I 338). Während daher auf dem Jupiter und Saturn sich die vollkommensten Wesen befinden und auf der anderen Seite auf dem Planeten Venus und Mercur die Bewohner weit hinter der Vollkommenheit der menschlichen Natur zurückbleiben, befinden sich Erde und vielleicht noch Mars allein in der „gefährlichen Mittelstrasse, wo die Versuchung der sinnlichen Reizungen gegen die Oberherrschaft des Geistes ein starkes Vermögen zur Verleitung haben, dieser aber dennoch diejenige Fähigkeit nicht verleugnen kann, wodurch er im stande ist, ihnen Widerstand zu leisten, wenn es seiner Trägheit nicht vielmehr gefiele, sich durch dieselbe hinreissen zu lassen, wo also der gefährliche Zwischenpunkt zwischen der Schwachheit und dem Vermögen ist, da eben dieselben Vorzüge, die ihn über die niederen Klassen erheben, ihn auf eine Höhe stellen, von welcher er wiederum unendlich tiefer unter diese herabsinken kann" (Ha. I 343 ff.). Indessen will Kant diese Spekulationen nicht weiter in philosophischer Hinsicht verfolgen. Er will sich streng an die Erfahrung halten und seine Mutmassungen nicht über „die einer physischen Abhandlung vorgezeichneten Grenzen" erstrecken.

Obige Stellen lassen ersehen, dass Kant die Lehre von der Sinnlichkeit im wesentlichen in der ihr von Wolff gegebenen Fassung übernommen hat. Wenn er auch dieselbe durchaus selbständig behandelt und eigenartig auf naturwissenschaftlich-kosmologischem Wege begründet, so hält er doch noch im wesentlichen hinsichtlich der speziellen Verhältnisbestimmung von Sinnlichkeit und Denken an der einseitig rationalistischen Auffassungsweise der Wolff'schen Schule fest. Daher gilt ihm die Sinnlichkeit auch nur als eine dunkle und verworrene Auffassungsweise, der

Verstand als eine klare und deutliche Erkenntnisweise der Dinge. Und ebenso bestimmt er den Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand noch ganz im Wolff'schen Sinne: er ist nicht ein Unterschied des Inhalts und der Gegenstände, noch der erkenntnistheoretischen Bedingungen von Gegenständen, sondern bloss ein solcher der verschiedenen Grade der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen. Sinnlichkeit und Verstand sind demnach nicht in qualitativer und inhaltlicher, sondern bloss in formaler und gradueller Weise unterschieden und das Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit bestimmt sich daher so, dass zwar auch der Sinnlichkeit wahre und reale Objekte gegeben werden, dass sie aber dieselben doch nur unklar und verworren vorstellt und erst dem Verstand eine klare und deutliche Erkenntnisweise derselben zukommt.

Vom rein erkenntnistheoretischen und philosophischen Standpunkt aus behandelt Kant dieselben Fragen noch in einer zweiten Schrift desselben Jahres 1755, der Dissertation: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio." Die aus dieser Schrift für uns in Betracht kommenden Stellen sind folgende: „Accidere autem potest casus, ubi, quae ad alterutram partem inclinent voluntatem rationes, conscientiam plane fugiant, nihilo minus tamen alterutrum deligatur; verum tum res a superiori mentis facultate ad inferiorem rediit, et pro repraesentationis obscurae alterutram partem versus suprapondium aliquorsum mens dirigitur." (Ha. I 383.) Daher ist es alsdann auch möglich, dass bei der Bestimmung des Willens die gegenständlichen Gründe entweder gänzlich fehlen, oder dass zwischen den mit Bewusstsein vorgestellten Motiven ein völliges Gleichgewicht hergestellt ist, und dass dennoch die Handlung aus einer Mannigfaltigkeit von Gründen heraus bestimmt wird. „Hoc enim ancipiti tali dubitatione solum efficitur, ut res a superiori facultate ad inferiorem, a repraesentatione cum conscientia conjuncta ad obscuras redeat, in quibus ab utravis parte omnia perfecte identica esse vix statuendum est. Tendentia

appetitus insiti in ulteriores perceptiones in eodem statu diu haerere mentem non patitur.“ (Ha. I 389.) Dann also giebt die Sinnlichkeit und die in ihr nicht im Gleichgewicht befindlichen unbewussten Vorstellungen bei der Bestimmung der Handlung den Ausschlag, und zwar ist es das Begehren, das „Streben nach neuen Wahrnehmungen“, welches einen Gleichgewichtszustand der sinnlichen Vorstellungen nicht aufkommen lässt. Am umfassendsten und klarsten aber hat Kant seine erkenntnistheoretischen Grundanschauungen im Anschluss an die Anschauungen der Wolff'schen Schule in folgender Stelle ausgesprochen: „Procul dubio infinita, quae semper animae interne praesto est, quanquam obscura admodum totius universi perceptio, quicquid cogitationibus postmodum majore luce perfundendis inesse debet realitatis, jam in se continet, et mens attentionem tantummodo postmodum quibusdam advertendo, dum aliquibus parem detrahit gradum, illas intensiori lumine collustrans, majori indies potitur cognitione, non ambitum quidem realitatis absolutae extendens (quippe materiale idearum omnium e nexu cum universo profectum manet idem), sed formale, quod consistit in notionum combinatione et earum vel diversitati vel convenientiae applicata attentione, varie certe permutatur.“ (Ha. I 391.)

Fassen wir alles zusammen, so ergiebt sich also auch hier die Einsicht, dass Kant die Lehre von der Sinnlichkeit im wesentlichen in der ihr von Wolff gegebenen Fassung übernommen hat. Kant's Auffassung von den Vermögen und den Betätigungsweisen der Seele lässt sich daher noch als eine durchaus dogmatisch-intellektualistische bezeichnen. Die Seele ist ein Spiegel des Universums, aber, wie schon Leibniz lehrte, ein innerlich in sich abgeschlossener, spontaner und lebendiger. Sie kann eben darum auch die Vorstellungen, die sie bewusst hat, nicht von aussen her durch äussere Eindrücke empfangen haben, sondern sie trägt dieselben, wenn auch zunächst nur in Gestalt von unbewussten Vorstellungen, in ihrem Schosse. Diese unbewussten Sinnesvorstellungen vermögen jedoch, bei Gelegenheit der Erfahrung

als bewusste Verstandesvorstellungen reproduziert zu werden. Sie sind somit zwar zunächst nur „des connaissances virtuelles“, jedoch mit der Fähigkeit begabt, unter Umständen „des connaissances actuelles“ zu werden. Und das Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit bestimmt sich daher so, dass Sinnlichkeit und Verstand sich nicht in inhaltlicher und qualitativer, sondern in bloss formaler und gradueller Weise unterscheiden, indem die Sinnesvorstellungen, wenn auch zunächst nur verworren und unbewusst, das in sich enthalten, was der Verstand durch Reproduktion oder Apperception der verworrenen und unbewussten Sinnesvorstellungen klar und deutlich erkennt. Ebenso will Kant auch das Begehren ganz im Leibniz'schen Sinne als eine blosse Modifikation der verworrenen und unbewussten Sinnesvorstellungen aufgefasst wissen. Es ist, wie Leibniz sich ausdrückt, die Tendenz, von einer Vorstellung zur anderen überzugehen „la tendance d'une perception à une autre“, oder nach Kants Definition „das Streben nach neuen Vorstellungen“.

## § 2.
## Die vorkritisch-empiristische Periode. (1760—1766.)

Auf die vorkritisch-rationalistische Periode folgt eine vorwiegend durch eine empiristische Grundrichtung bezeichnete Phase, in welcher sich Kant vornehmlich dem englischen Empirismus, speziell der psychologistischen Betrachtungsweise Humes und Hutchesons anschliesst.

Unter dem Bann einer doppelten Beeinflussung, dem Fortwirken des alten rationalistischen Faktors und dem Neueintreten des empiristischen Faktors nimmt in dieser Periode auch die Lehre von der Sinnlichkeit eine wesentlich andere, weit mehr freiere und zutreffendere Ausgestaltung an. Der fortwirkende rationalistische Faktor bewirkt, dass sich der Verstand zwar in seiner alten Stellung als „obere Erkenntniskraft“ behauptet, der empiristische, dass daneben aber auch die Sinnlichkeit zu einer immer grösseren Bedeutung

gelangt. Und die Frucht und der Erfolg dieser disparaten Beeinflussungsmomente besteht darin, dass Kant den Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand jetzt nicht mehr als einen bloss graduellen, quantitativen Unterschied der Deutlichkeit resp. Undeutlichkeit der Vorstellungen auffasst, sondern die Differenz beider Vermögen bestimmt und entschieden als eine qualitative ansieht und damit der Sinnlichkeit eine selbständige Stellung gegenüber dem Verstande zuerkennt.

Diese gänzlich andersartige, fundamental neue Auffassung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand macht sich schon in der dem Jahre 1762 angehörigen Schrift von der „falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" geltend. Kant identifiziert hierselbst in der Schlussbetrachtung die „obere Erkenntniskraft", Verstand und Vernunft, die ihm keine „verschiedenen Grundfähigkeiten" sind, mit dem Vermögen, zu urteilen. „Demnach, wenn ein Wesen urteilen kann, so hat es die obere Erkenntnisfähigkeit. Findet man Ursache, ihm die letztere abzusprechen, so vermag es auch nicht zu urteilen." Die Verabsäumung solcher Betrachtungen hat einen „berühmten Gelehrten" veranlasst, den Tieren deutliche Begriffe zuzugestehen und so zu argumentieren: „ein Ochs hat in seiner Vorstellung vom Stalle doch auch eine klare Vorstellung von seinem Merkmal der Tür, also einen deutlichen Begriff vom Stalle." Indessen ist diese Verwirrung leicht zu verhüten. Denn nicht darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, dass dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt wird, sondern dass es als ein Merkmal vom Dinge erkannt wird. Es ist etwas ganz anderes „Dinge von einander unterscheiden" und „den Unterschied der Dinge erkennen", sie „physisch" und sie „logisch" unterscheiden, ein anderes ein deutlicher Begriff, ein anderes eine klare Vorstellung. Eben darum ist auch die Festsetzung der „wesentlichen Unterschiede der vernünftigen und der vernunftlosen Tiere" noch als ein Problem anzusehen. „Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime

Kraft sei, wodurch das Urteilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen.“ Vorläufig geht Kants Meinung dahin, dass diese Kraft oder Fähigkeit nichts anderes als das Vermögen des inneren Sinnes sei, „seine eigenen Vorstellungen zum Objekt seiner Gedanken zu machen“, und dass es darum auch nicht aus einem anderen abzuleiten sei, sondern ein „Grundvermögen im eigentlichen Verstande“ bilde und „bloss vernünftigen Wesen“ eigen sei. (Ha. II 67 ff.)

Obige Stellen verdienen darum besondere Beachtung, als in ihnen die Lehre von der qualitativen Differenz von Sinnlichkeit und Verstand zum ersten Mal zum deutlichen Ausdruck gelangt. Wenn auch Kant diese Lehre nicht buchstäblich ausspricht, so kann er doch bei der Niederschrift dieser Sätze nur an eine qualitative Differenz von Sinnlichkeit und Verstand gedacht haben. Eben darum nennt er Verstand und Vernunft ein Vermögen, das aus keinem anderen „abzuleiten“ sei, sondern ein „Grundvermögen im eigentlichen Verstande“ bilde und bloss vernünftigen Wesen eigentümlich sei. Sinnlichkeit und Verstand unterscheiden sich demnach nicht mehr in bloss gradueller und quantitativer, sondern qualitativer und genereller Weise und das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand beginnt sich immermehr dahin auszubilden, dass die Sinnlichkeit dem Verstand nicht sowohl unter- als nebengeordnet und demzufolge auch als ein selbständiges, mit eigenen Funktionen begabtes Vermögen aufgefasst wird. Auch hat es Kant ferner nicht unerwähnt gelassen, in welcher Weise er die Sinnlichkeit und den Verstand als inhaltlich, qualitativ unterschiedene Vermögen aufgefasst wissen wollte: jenes ist ein Vermögen bloss der Anschauungen, dieser der Begriffe; jene der Empfindungen, dieser der Reflexion. Und eben dieser wesentliche Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand, wie ihn Kant nach seiner „jetzigen Meinung“ feststellt, ist nun dem wesentlichen Unterschied der empfindenden und der denkenden, der vernünftigen und der vernunftlosen Wesen gleichzusetzen. Es ist etwas ganz anderes, „Dinge von einander unterscheiden“ und den „Unterschied der Dinge

erkennen", sie „physisch" und sie „logisch" unterscheiden, ein anderes ein deutlicher Begriff, ein anderes eine klare Vorstellung. Eben darum ist schliesslich auch die Fähigkeit an sich klarer Vorstellungen selbst dem mit blos sinnlichen Funktionen begabten Tierintellekt zuzuerkennen und insbesondere durch die Einsicht in das Wesen des Urteils das Problem von dem Verhältnis des Menschen- und Tierverstandes zu lösen. „Es ist in der Tat von der äussersten Erheblichkeit, bei der Untersuchung der tierischen Natur hierauf Acht zu haben. Wir werden an ihnen lediglich äussere Handlungen gewahr, deren Verschiedenheit unterschiedliche Bestimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Inneren diejenige Handlung der Erkenntniskraft vorgeht, da sie sich der Übereinstimmung oder des Widerstreits desjenigen, was in einer Empfindung ist, mit dem, was in einer anderen befindlich ist, bewusst sind und also urteilen, das folgt gar nicht daraus." [1])

Obige Lehre von dem qualitativen Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand bedeutet einen wichtigen Fortschritt in der Entwicklung der kantischen Erkenntnislehre. „Nehmen wir vorweg, dass später die kritische Philosophie die Ursprünglichkeit der menschlichen Erkenntnisvermögen, den wesentlichen Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand geltend machte . . . ., so nähert sich Kant an dieser Stelle sehr bemerkbar seinem Ziele." [2]) Dennoch darf die hier begründete qualitative Differenz von Sinnlichkeit und Verstand nicht schlechterdings der von Kant der Kritik der reinen

---

1) Es ist das Verdienst Kuno Fischers, die qualitative Differenz von Sinnlichkeit und Verstand als von Kant bereits in obiger Schrift begründet nachgewiesen zu haben. Geschichte der neueren Philosophie III, 2. Aufl. S. 176. Hiergegen haben vergeblich polemisiert Cohen, „Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften" S. 17; Paulsen, „Versuch einer Entwicklungsgeschichte" S. 87, 103 ff. Vgl. Kuno Fischers Entgegnung, Geschichte der neueren Philosophie III, 3. Aufl. S. 182. Ferner: Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernuft II, 449 Anm. 2.

2) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie III, 2. Aufl. S. 176.

Vernunft zu Grunde gelegten Differenz der beiden Erkenntnisarten gleichgesetzt werden. Denn ein anderes ist auch hier der psychologische, ein anderes der transcendentale Kritizismus, ein anderes die Frage nach der Verschiedenheit des sinnlichen vom intellektuellen Erkenntnisvermögen auf Grund psychologischer Reflexionen, ein anderes das transcendentale Problem von der Unterscheidung der Erkenntnisarten, der reinen Elementarbegriffe von Verstand und Sinnlichkeit. Der Dualismus, die qualitative Differenz von Sinnlichkeit und Verstand, bereits in der Schrift von der „falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" psychologisch vor- und ausgebildet, darf daher dennoch mit der von der späteren Kritik behaupteten transcendentalen Differenz der beiden Erkenntnisarten nicht ohne weiteres identifiziert werden. Denn ein Unterschied der Erkenntnisvermögen ist noch lange nicht auch ein Unterschied der Erkenntnisarten, wie umgekehrt „die Entgegensetzung von sinnlichen und Verstandeserkenntnissen" mit der „psychologischen Trennung der Erkenntnisfähigkeiten" nichts gemeinsam hat.[1])

In der dem folgenden Jahre 1763 angehörigen Schrift „von dem einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" wird das Sinnliche nur einmal aus Anlass der Wertbeurteilung des physico-theologischen Beweises erwähnt. Aus drei Gründen findet Kant insbesondere diesen bekannten physico-theologischen Beweis unzulänglich. Er hat offenbar zunächst nicht Recht, alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als in derselben zufällig und nur durch eine unmittelbare göttliche Anordnung als notwendig zu betrachten. Es ist kein Grund vorhanden, alle diese Prädikate dem blossen Wirken der Natur als unmögliche

1) Riehl, der philosophische Kritizismus I, 212 ff. Die von Riehl scharf durchgeführte Unterscheidung des psychologischen und transcendentalen Kritizismus ist auch der hier versuchten Lösung des obigen Problems zu Gute gekommen. Sie erlaubt uns zugleich, in der zwischen Riehl und Kuno Fischer vorliegenden Kontroverse eine vermittelnde und ausgleichende Stellung einzunehmen.

abzusprechen. Desgleichen ist es zweitens falsch, alle äusseren Naturbegebenheiten als bloss durch den Willen Gottes erfolgt zu erklären. Dadurch wird der Beweis selbst zu einem Feinde aller wahren Wissenschaft, zugleich aber ein willkommener Gefährte der „faulen Vernunft". Schliesslich fehlt es ihm auch noch an der vollen inneren Zulänglichkeit. Denn anstatt auf das Dasein eines höchsten Weltschöpfers vermag er uns höchstens auf die Existenz einer zwar zweckvoll ordnenden, aber doch keineswegs allmächtigen Vernunft zu führen. Und doch, urteilt Kant, ist diese Methode vortrefflich, darum, „weil die Überzeugung überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend und dennoch dem gemeinsten Verstande leicht und fasslich ist." (Ha. II 160.) „Schwerlich würde wohl jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemasste Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen, vornehmlich wenn ihm lebhafte sinnliche Überredungen entgegenstünden. Allein die Gewalt der Überzeugung, die hieraus erwächst, eben darum, weil sie so sinnlich ist, ist auch so gesetzt und unerschütterlich, dass sie keine Gefahr von Schlussreden und Unterscheidungen besorgt und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe hinwegsetzt." (Ha. II 160.) Auf physico-theologischem Wege also, im engsten Anschluss an die sinnliche Erfahrung glaubt jetzt Kant, sich vom Dasein Gottes überzeugen, wenn auch nicht, dasselbe beweisen zu können. Aber eben diese praktisch sinnlichen Überredungen gelten ihm mehr als die bloss theoretischen Beweisführungen. „Es ist durchaus nötig, so schliesst er seine Betrachtungen, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, dass man es demonstriere." [1])

1) Die hier der Sinnlichkeit zugewiesene Stellung und Bedeutung liesse sich vielleicht mit der späteren Stellung und Bedeutung der reinen praktischen Vernunft vergleichen sowohl in der Beziehung, dass Kant hier ausdrücklich die Sinnlichkeit zur Fundamentierung des Glaubens heranzieht, als auch in der Hinsicht, dass Kant ihr in dem nämlichen Sinne wie später der praktischen Vernunft den Primat gegenüber den theoretischen Beweisführungen des Verstandes zuerkennt.

Aus den dem folgenden Jahre 1764 angehörigen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" sind für unser Thema besonders die einleitenden Bemerkungen erwähnenswert. Kant unterscheidet zunächst zwei Hauptklassen psychischer Phänomene: die auf den Zuständen der Lust und Unlust beruhenden Gefühle und die unmittelbar durch äussere Reize verursachten und darum mehr objektiven Empfindungen und zerlegt die ersteren wiederum in mehrere neben- und untergeordnete Arten, so in das gemeine und das edlere und das letztere in das sinnliche und intellektuelle Gefühl. Hinsichtlich des sinnlichen Gefühls sind wieder zwei Arten zu unterscheiden: das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Die Eigentümlichkeit des Schönen besteht darin, dass es reizt. Durch einen solchen Reiz zeichnet sich z. B. die Aussicht auf blumenreiche Wiesen, bedeckt von weidenden Heerden, Blumenbeete, niedrige Hecken und in Figuren geschnittene Bäume aus. Dagegen besteht das Wesen des Erhabenen vornehmlich darin, dass es uns rührt. So entsteht, wenn bei der ruhigen Stille eines Sommerabends das zitternde Licht der Sterne durch die braunen Schatten der Nacht hindurchbricht und der einsame Mond im Gesichtskreis steht, vornehmlich ein Gefühl der Rührung, von Freundschaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit. Eine dritte Klasse der sinnlichen Gefühle wird schliesslich noch durch das aus der Verbindung der Gefühle des Schönen und Erhabenen erzeugte moralische Gefühl gebildet. Dasselbe lässt sich demgemäss auch durch einen Doppelnamen charakterisieren: es ist das Gefühl von der „Schönheit" und „Würde" der menschlichen Natur, der „allgemeinen Achtung" und der „allgemeinen Wohlgewogenheit" und als solches einem Jeden angeboren. Es kann eben darum auch allen in durchaus objektiver Weise angesonnen werden und somit den natürlichen Grund alles sittlichen Handelns und Schaffens abgeben.

Derselben Periode entstammt schliesslich auch noch die Preisschrift Kants: Die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral". Kants

Untersuchung gilt vornehmlich der Feststellung der „wesentlichen Unterschiede“ zwischen den Erkenntnissen der Mathematik und der Metaphysik. Er findet, dass die Mathematik synthetisch, die Philosophie, speziell die Metaphysik dagegen analytisch verfährt, dass jene das Allgemeine unter Zeichen in concreto, diese das Allgemeine unter Zeichen in abstracto betrachtet, und dass daher auch in der Mathematik nur wenig unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie dagegen unzählige vorhanden sind. Insbesondere macht die Verschiedenheit der konkreten und abstrakten Verfahrungsweise den vornehmlichen Unterschied zwischen den mathematischen und metaphysischen Erkenntnissen aus. „Da die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnismittel sind, so kann man mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist, auch wissen, dass man keinen Begriff ausser Acht gelassen, dass eine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geschehen sei u. s. w. Wobei die Aufmerksamkeit dadurch sehr erleichtert wird, dass sie nicht die Sachen in ihrer allgemeinen Vorstellung, sondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntnis, die da sinnlich ist, zu gedenken hat.“ Dagegen dienen der Philosophie nur Worte als Zeichen, deren Bedeutung, will man nicht in fehlerhafte Trugschlüsse geraten, man jederzeit vor Augen haben muss. „Der reine Verstand muss in der Anstrengung erhalten werden und wie unmerklich entwicht nicht ein Merkmal eines abgesonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns dessen Verabsäumung offenbaren kann; alsdann aber werden verschiedene Dinge für einerlei gehalten, und man gebiert irrige Erkenntnisse.“ (Ha. II 300.)

Daher sieht Kant das Heil und die Radikalkur der Metaphysik als Wissenschaft nur in der Einführung einer neuen, auf streng sinnlicher Empirie beruhenden Methode. „Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war.“ (Ha. II 294.) Anstatt daher von feststehenden, aber leicht

irrigen Definitionen auszugehen, soll die Philosophie sich lieber streng an die sinnliche Erfahrung halten. Sie soll nicht die konstruktive Methode der Mathematik nachahmen,[1]) sondern diejenige Methode befolgen, welche auch die empirische, induktiv verfahrende Wissenschaft zur Anwendung bringt. Über den philosophisch-wissenschaftlichen Wert der bisherigen Metaphysik mit ihrer von Spinoza vorgebildeten „geometrischen Methode" äussert sich Kant daher ziemlich skeptisch. Die metaphysischen Erkenntnisse sind wie die „Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht" und „die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden".

Ebenso ungünstig wie über den wissenschaftlichen Wert der bisherigen Metaphysik urteilt Kant auch über denjenigen der Ethik. Er selbst will zeigen, wie wenig selbst der erste Begriff der Verbindlichkeit noch bekannt sei, und er giebt dabei seiner ihm schon hier geläufigen Ansicht von der bloss formalen Natur aller imperativen Ethik deutlichen Ausdruck. In gleicher Weise will Kant ferner auch den Unterschied zwischen Erkenntnis und Gefühl nicht mehr als einen blos graduellen und quantitativen, sondern qualitativen und generellen aufgefasst wissen. „Man hat es nämlich in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen, dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und dass beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden." Der vordem auch von Kant festgehaltene blos graduelle Unterschied von Erkenntnis und Gefühl muss demnach durch einen inhaltlichen und generellen ersetzt werden und Kant bestimmt daher den Unterschied von Gefühl und Vorstellung

---

1) Windelband, Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. S. 395 ff. Windelbands fernere Ansicht, dass Kant die Notwendigkeit einer qualitativen Differenz von Sinnlichkeit und Verstand in obiger Schrift eingesehen, diese Trennung in der Dissertation von 1770 vollzogen habe, vermögen wir nach dem bisher Ausgeführten nicht als eine zutreffende Auffassung anzusehen.

in der Weise, dass er das Gefühl von der Erkenntnis völlig lostrennt und dasselbe als ein selbständiges, von der Erkenntnis qualitativ unterschiedenes Vermögen dem Vermögen der Vorstellungen und Begriffe gegenüberstellt. Auch lässt Kant die Namen derer, die ihn zu dieser Einsicht geführt haben, nicht unerwähnt: „Hutcheson und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hievon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert.“ (Ha. II 307 ff.)

Wie die Schrift von der „falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ den qualitativen Unterschied von Sinnlichheit und Verstand, so bringt also die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ den qualitativen Unterschied von Erkenntnis und Gefühl zur Einsicht. Insofern ist Kants vorkritische Psychologie und Erkenntnistheorie seit dem Jahre 1762 resp. 1764 dualistisch und die Tendenz seiner hierauf bezüglichen Untersuchungen der vorkritisch-empiristischen Periode zielt darauf hin, den von Wolff festgehaltenen graduellen Unterschied der psychischen Akte überall durch einen qualitativen, der Art nach verschiedenen zu ersetzen. Und eine Folge dieser unter dem Einfluss des Empirismus erfolgten Bestrebungen ist, dass mit der immer tiefer gehenden Verselbständigung der Sinnlichkeit sich auch das Werturteil Kants über die Bedeutung der einzelnen Seelenvermögen wesentlich zu Gunsten der Sinnlichkeit ändert, und dass die Sinnlichkeit speziell auch in Hinsicht auf die Bestimmung der in der Philosophie zu befolgenden Methoden zu einer immer grösseren theoretischen und praktischen Wertschätzung gelangt.

## § 3.

## Die vorkritisch-kritische Periode. (1766–1770.)

In der letzten Periode ihrer vorkritischen Entwicklung ist Kants Philosophie durch eine streng empiristisch-psychologisch-kritische Richtung bezeichnet. Immermehr und immer ein-

dringlicher redet jetzt Kant einer auf streng sinnlicher Empirie beruhenden Methode der Philosophie das Wort. Er sieht in den Metaphysikern nur noch „Luftbaumeister mancherlei Gedankenwelten“; er vergleicht ihre Spekulationen mit den „Träumen eines Geistersehers“ und „erläutert“ diese „durch Träume der Metaphysik“. Kant vermag also jetzt den Spekulationen der Metaphysik nicht mehr das Merkmal der Wissenschaftlichkeit zuzuerkennen; wenn er auch an der Gültigkeit der metaphysischen Ideen von Gott, Unsterblichkeit u. s. w. noch festhält, so versucht er sie doch auf einem anderen Wege zu begründen als dem theoretisch-spekulativen: nämlich dem praktisch-moralischen.

Kant selbst ist dieser Scheidebrief an seine einstige Geliebte, den die „Träume“ darstellen, freilich nicht leicht geworden. Er erklärt, noch jetzt das Schicksal zu haben, in die Metaphysik verliebt zu sein. Eben darum kann er sich von seinen alten Anschauungen noch nicht ganz losmachen. Wie er selbst gesteht, sehr gewillt zu sein, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und seine Seele in die Klasse dieser Wesen zu versetzen, so schreibt er ein zwischen Scherz und Ernst wechselndes „Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen“, und glaubt an ein Reich der Seelen, welches von der Regel des allgemeinen Willens nach bloss geistigen Gesetzen ebenso beherrscht sei als die körperliche Natur durch das Newton'sche Gesetz der Anziehung. Allein schon in dem darauf folgenden dritten Hauptstück, dem „Fragment der gemeinen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt aufzuheben“, sucht Kant die Unhaltbarkeit dieser Spekulationen nachzuweisen. Jene Gedanken sind weder beweisbar noch widerlegbar; die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze sind alles, was wir zu erkennen vermögen; allein das Prinzip dieses Lebens d. i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern blos vermutet, kann niemals positiv erkannt werden, „weil keine Data hiezu in unseren gesamten

Empfindungen anzutreffen sind". (Ha. II 359.) Mit der hierdurch geforderten Beschränkung alles Wissens auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung hat sich auch die Stellung und die Aufgabe der Metaphysik, ja der Philosophie überhaupt zu ändern. Die Metaphysik darf nicht noch fernerhin ihren unlösbaren Problemen nachgehen. Die Philosophie hat sich streng an die sinnliche Erfahrung zu halten. Sie darf deren mit Weisheit einzuhaltende Grenzen nicht mutwillig überschreiten, und die Metaphysik muss Erkenntnistheorie werden, eine „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft".

Ehe wir jedoch nun mit Kant, welcher bereits in obiger Schrift das Programm der Schriften seiner sogenannten kritischen Periode klar umschrieben hat, in diese selbst hinüberschreiten, machen wir den Versuch, die bisher dargestellte Entwicklung noch einmal uns kurz vor Augen zu führen. Ihre wesentlichen Grundzüge sind die folgenden:

Kant, welcher in der ersten Periode seiner vorkritischen Entwicklung fast ganz unter dem Einfluss des dogmatischen Rationalismus der Wolff'schen Schule steht, nimmt aus den Lehren derselben auch die Lehre von der Sinnlichkeit herüber. Er versucht dieselbe zwar auf naturwissenschaftlich-kosmologischem Wege noch besonders zu begründen, hält aber im wesentlichen doch an der philosophisch-erkenntnistheoretischen Auffassung von dem blos graduellen Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand, resp. demjenigen der Deutlichkeit und Undeutlichkeit der Vorstellungen fest. Eine Änderung und teilweise Berichtigung erfährt diese Ansicht erst unter dem Einfluss des empiristischen Faktors in den Schriften der vorkritisch-empiristischen Periode. Obwohl Kant gemäss des noch latent fortwirkenden rationalistischen Faktors den Verstand als oberes Erkenntnisvermögen anerkennt, ist es doch überall Kants Bestreben, den bisher festgehaltenen bloss graduellen Unterschied der psychischen Akte durch einen qualitativen, der Art nach verschiedenen zu ersetzen. Und eine Folge der durch diese Bestrebungen herbeigeführten Ver-

selbständigung der Sinnlichkeit sowohl als Gefühl wie als Vorstellung ist, dass sich auch Kants Werturteil wesentlich zu Gunsten der Sinnlichkeit ändert und dass die Sinnlichkeit zu immer grösserer, auch in methodologischer Hinsicht ausschlaggebender Bedeutung gelangt. In einer dritten der vorkritischen Entwicklung angehörigen Periode, der vorkritisch-kritischen Periode, versucht Kant schliesslich die Konsequenzen darzulegen, welche die in den Schriften der vorkritisch-empiristischen Periode vollzogene Neugestaltung der Lehre von der Sinnlichkeit zur Folge hat. Er begrenzt den Kreis unserer Erkenntnis wesentlich durch den Kreis unserer sinnlichen Erfahrung und weist die Spekulationen der dogmatischen Metaphysik als vor dem Eindringen einer tieferen psychologischen Kritik unhaltbar nach. Er versucht zwar der Metaphysik ihren Charakter als Wissenschaft zu bewahren, ihr aber doch eine andere Stellung und eine andere Aufgabe zu geben als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“.

---

Zweiter Hauptteil.

# Die Lehre von der Sinnlichkeit in den kritischen Schriften.
(1770—1804.)

---

Erster Teil.

## Die Lehre von der Sinnlichkeit in erkenntnistheoretischer Hinsicht.

§ 1.

### Die kritisch-dogmatische Periode. (1770—1772.)

Mit der Dissertation des Jahres 1770: „De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis“ eröffnet sich die sog. kritische Periode, deren zeitlicher Anfang von Kant selbst in dem Brief an Lambert vom 2. September 1770 ausdrücklich in dieses Jahr gesetzt wird. „Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriff gekommen, welchen ich nicht besorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen und dadurch alle Art metaphysischer Quaestionen nach ganz sicheren und leichten Kriterien geprüft, und wiefern sie auflöslich sind, kann entschieden werden.“

Der Charakter der Schrift selbst ist indess noch als ein doppelter zu bezeichnen: als ein kritischer und dogmatischer. Jener bekundet sich vor allem darin, dass Kant die Fundamentallehre seines kritischen Systems, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, schon hier in

eingehender Weise begründet; dieser darin, dass Kant daneben doch noch entschieden an einer absoluten Erkenntnis des Wesens der Dinge festhält und neben einer wissenschaftlich-immanent-mathematischen Auffassungsweise der Dinge auch noch für eine wissenschaftlich-transcendent-metaphysische Erkenntnisweise der Dinge Raum zu schaffen versucht.

Die in dieser Schrift niedergelegten Anschauungen, welche zum Teil auch in die Kritik der reinen Vernunft übergegangen sind, sind in ihren Grundzügen folgende:

Das menschliche Erkenntnisvermögen, die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft zerfällt nach der Verschiedenheit ihrer Erkenntnisarten in zwei heterogene, qualitativ unterschiedene Teile: in Sinnlichkeit und Verstand. Die Sinnlichkeit ist die Fähigkeit, die „receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus objecti alicujus praesentia certo modo afficiatur"; der Verstand dagegen das Vermögen der Person, die „facultas subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet". (Ha. II 400.) Demgemäss zerfallen auch unsere Erkenntnisse in zwei heterogene Arten: soweit die Erkenntnis den Gesetzen der Sinnlichkeit unterliegt, ist sie sinnlich, soweit sie den Gesetzen des Verstandes unterliegt, ist sie vernünftig, hier metaphysische, absolute Erkenntnis des Wesens der Dinge, dort Erkenntnis blosser, unserer Sinnlichkeit gegebener Erscheinungen. Die Herausbildung der Anschauungen aus den Sinnesempfindungen zu gesetzmässigen Erscheinungen vollzieht sich aber in drei von einander streng zu unterscheidenden Stadien: erstens in dem Gegebenwerden der materialen Bestimmungen der Dinge in der Empfindung, zweitens in der formalen Ordnung dieser materialen Empfindungsbestimmungen vermittelst der der Sinnlichkeit a priori gegebenen Raum- und Zeitanschauung und schliesslich in der Ordnung dieser teils formalen teils materialen Anschauungsmannigfaltigkeit durch den logischen Verstandesgebrauch. Es ist daher sehr zu beachten, dass selbst durch den logischen Verstandesgebrauch die Erkenntnis nicht über

den Boden des Sinnlichen hinausgehoben wird, sondern dass die Erkenntnisse dabei immer als sinnliche gelten müssen, soviel auch der logische Verstandesgebrauch dabei angewandt ist. „Nam vocantur sensitivae propter genesin, non ob collationem, quoad identitatem vel oppositionem." (Ha. II 401.) Erst dem mit apriorischen Begriffen ausgestatteten realen Verstandesgebrauch kommt nach der von Kant hier aufgestellten Lehre eine metaphysische, absolute Erkenntnis des Wesens der Dinge zu. Solche apriorischen Begriffe sind die Kategorien, und diese Kategorien sind uns gegeben „nicht als angeborene Begriffe, sondern als solche, welche nach den der Seele innewohnenden Gesetzen bei Gelegenheit der Erfahrung abgezogen, folglich erworben sind". Dergleichen Begriffe sind die Möglichkeit, das Dasein, die Notwendigkeit, die Ursache, die Substanz u. s. w.

Betreffs der weiteren Frage nach dem Ursprung und der genetischen Entstehung der reinen Raum- und Zeitanschauungen antwortet Kant in ähnlicher Weise. Die Behauptung, die Anschauungen des Raumes und der Zeit seien a priori, ist nicht gleichbedeutend mit der Ansicht, dass diese Vorstellungen im nativistischen Sinne uns als fertige Gebilde angeboren wären. Die Apriorität ist bei Kant kein psychologisches, sondern ein rein erkenntnistheoretisches Merkmal. „Es bedeutet nicht ein zeitliches Vorhergehen vor der Erfahrung, sondern eine sachlich über alle Erfahrung hinausgehende und durch keine Erfahrung begründbare Allgemeinheit und Notwendigkeit der Geltung von Vernunftprinzipien." [1]) Aber auch hinsichtlich des von dem erkenntnistheoretischen Problem durchaus unabhängigen psychologischen Problems steht Kant sowohl in der Dissertation wie in der Kritik der reinen Vernunft ganz auf Seiten des Empirismus. Der zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Dissertation bestehende Unterschied ist nur der, dass, während dort die genetische Ausgestaltung der reinen Raum- und Zeitanschauungen den durch die Empfindung material bedingten Kategorien zugewiesen wird, hier

1) Windelband, Geschichte der Philosophie S. 435, Anm. 2.

die Raum- und Zeitanschauungen selbst als ursprünglich synthetisch-spontane Verbindungsweisen oder, wie Kant sich ausdrückt, „mentis actiones“ angesehen werden und somit der Sinnlichkeit trotz ihrer Receptivität ein spontaner, synthetischer Verbindungen fähiger Faktor zugeschrieben wird. Kant selbst giebt dieser Auffassung noch in dem Schlusspassus des § 15 deutlichen Ausdruck: „Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque sit connatus, an acquisitus .... Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus est, non a sensu quidem objectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae), abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum est, nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti conjungit.“

Hier ist nun der Ort, nachdrücklich auf die Veränderungen aufmerksam zu machen, welche der erkenntnistheoretischen Wertbedeutung der Sinnlichkeit durch die Lehre von der Apriorität der Raum- und Zeitanschauungen und des transscendentalen Charakters dieser neuentdeckten Apriori zu teil geworden sind. Hatte schon die Schrift von der „falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ dadurch, dass sie die Sinnlichkeit dem Verstande als selbständiges Vermögen gleichsetzte, die erkenntnistheoretische Wertbedeutung der Sinnlichkeit um ein bedeutendes gesteigert, so wird vollends in der Dissertation, in welcher Kant die Sinnlichkeit nicht nur als ein psychologisches Vermögen auffasst, sondern ihr selbst transcendentale Prinzipien zuschreibt, eben diese Wertbedeutung noch um ein beträchtliches erhöht. Und die Bedeutung dieser Neugestaltung der erkenntnistheoretischen Wertbedeutung der Sinnlichkeit besteht vornehmlich darin, dass jetzt der Sinnlichkeit nicht nur empirisch-psychologische Affektionen, welche nur für das Zustandekommen der Erkenntnis subjektive Bedeutung haben, zugeschrieben werden, sondern

Formen und Normen, welche wie für die Erkenntnis, so auch für den Aufbau der empirischen Wirklichkeit in ihrer formalen Bedingtheit durchaus objektive und kosmische Bedeutung haben, und „auf jedem Fall ebenso sehr für den Erkenntnisakt des Subjekts als für das erkennbare Objekt, d.i. für die empirisch-phaenomenale Welt, schlechthin massgebend sein müssen; in dem nämlichen Sinn, wie die in meinem Auge herrschenden dioptrischen Gesetze ebenso sehr für meinen subjektiven Sehakt, als für die von mir gesehene Gestalt und optische Beschaffenheit der mir sichtbaren Aussenwelt schlechthin massgebend sind“.[1]) Dadurch wird die Wertbedeutung der Sinnlichkeit mit einem Schlage aus einer psychologischen in eine transcendentale, überindividuelle und kosmische verwandelt. Die Sinnlichkeit hört gänzlich auf, nur für die Genesis der Erkenntnis eine höchstens subjektive Bedeutung zu haben; sie erhält eine überindividuelle, durchaus objektive und kosmische Bedeutung und wird so zur Basis der ganzen, uns in Raum und Zeit sichtbaren Wirklichkeit.

Andererseits lässt sich freilich nicht leugnen, dass der von Kant in der Dissertation noch festgehaltene metaphysisch-dogmatische Standpunkt erdrückend und herabsetzend auch auf die Lehre von der Sinnlichkeit eingewirkt hat. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass in Kants Erkenntnistheorie jetzt abermals die einseitig rationalistische Auffassung hervortritt: die Sinnlichkeit eine erkenntnistheoretisch zwar auch notwendige und allgemeingültige, aber metaphysisch doch nur zufällige und inadaequate Erkenntnisweise des Wesens der Dinge; und ebenso die sinnlichen Raum- und Zeitanschauungen zwar den kategorialen Funktionen des Verstandes hinsichtlich ihrer spontanen, synthetischen Wirksamkeit durchaus gleichberechtigt, aber ihnen doch wiederum nachstehend nach seiten ihres material-metaphysischen Erkenntniswertes. Die in der Dissertation gegebene Verhältnis-

1) Liebmann, Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl. S. 238. Vgl. überhaupt das ganze Kapitel „Die Metamorphosen des Apriori“.

bestimmung von Sinnlichkeit und Verstand steht daher mit der in der Kritik der reinen Vernunft gegebenen in gerade umgekehrtem Verhältnis: beide Male ist es Kants Tendenz, dem Verstande gegenüber der Sinnlichkeit eine höhere erkenntnistheoretische Wertbedeutung beizulegen. Aber die Dissertation von 1770 findet diese erhöhte Wertbedeutung des Verstandes darin, dass die sinnlichen Raum- und Zeitanschauungen trotz ihres synthetisch-spontanen Charakters doch nur eine inadaequate und zufällige, die kategorialen Funktionen des Verstandes dagegen eine notwendige und adaequate Erkenntnisweise des Wesens der Dinge darstellen. Die Kritik der reinen Vernunft erachtet demgegenüber Sinnlichkeit und Verstand nach Seiten ihres material-metaphysischen Erkenntniswertes für durchaus gleichberechtigt und bestimmt demgemäss den Wertunterschied von Sinnlichkeit und Verstand wiederum in rein erkenntnistheoretischer Weise: als den Unterschied des Empfangens und Verbindens, des Leidens und Handelns, von Receptivität und Spontaneität.

Neben diesen rein erkenntnistheoretischen Bestimmungen, welche den wesentlichen Inhalt des zweiten und dritten Abschnittes der Dissertation ausmachen, wird ferner die von Kant neu begründete Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit auch noch durch eine rein metaphysische Bestimmung in dem 4. Abschnitt der Dissertation bereichert: „De principio formae mundi intelligibilis.“ Indem Kant die Wirklichkeit als ein Aggregat an sich zufälliger, aber in Gott notwendig gegründeter Substanzen betrachtet, ergeben sich hieraus noch zwei neue, übererkenntnistheoretische Bestimmungen der Raum- und Zeitanschauungen: es lässt sich der Raum als die phaenomenale Allgegenwart, die Zeit als die phaenomenale Ewigkeit Gottes bezeichnen, jene als die „Omnipraesentia phaenomenon“, diese als die „aeternitas phaenomenon“. Doch sucht sich Kant selbst des weiteren vor solchen Spekulationen zu hüten: er will sich lieber an die Küste der erreichbaren Erkenntnisse halten, als auf das hohe Meer mystischer Erforschungen sich wagen, wie es

Malebranche getan hat, dessen Ansicht der hier vorgetragenen allerdings sehr nahe kommt: „dass wir nämlich alles in Gott schauen.“ [1]) (§ 22.)

In dem fünften Abschnitt „De methodo circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis“ kommt Kant schliesslich noch mit einigen Worten auf den „metaphysischen Fehler der Erschleichung“, der Verwechslung der Sinneserkenntnisse mit den Verstandeserkenntnissen zu sprechen. Wie zwischen Sinnlichkeit und Verstand, so ist auch der durch eben diesen Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand bedingte Unterschied der Erscheinungen und Dinge an sich ein genereller und qualitativer, und eben darum sind die Dinge an sich auch nicht bestimmbar durch die Prädikate unserer blossen Sinnesanschauung. So darf man z. B. die Sätze, dass alles, was ist, auch irgendwo und wann sein müsse, dass jede wirkliche Menge in Zahlen gegeben werden könne, dass das, was zufällig besteht, zu einer Zeit auch nicht besteht, nicht zu Bestimmungen der Dinge an sich selber machen. Denn alsdann hypostasiert man die formalen Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung zu metaphysischen Bestimmungen der Dinge selber und degradiert die Dinge an sich zu blossen Erscheinungen. Das ganze Verfahren der Metaphysik in betreff des Sinnlichen und Intellektuellen ist daher bedingt durch die Regel: „Man sorge dafür, dass die Grundsätze, welche der sinnlichen Erkenntnis eigentümlich sind, nicht ihre Grenzen überschreiten und nicht die Verstandeserkenntnisse anstecken“ und wenn daher von einem Verstandesbegriff etwas allgemein ausgesagt wird, was zu den Beziehungen des Raumes und der Zeit gehört, so kann dieses nicht metaphysisch gegenständlich ausgesagt werden, sondern bezeichnet nur die „Bedingung, ohne welche eine sinnliche Erkenntnis der gegebenen Begriffe nicht stattfindet“. (§ 24.)

---

1) Die Stelle ist häufig falsch übersetzt worden, so von Kirchmann, Immanuel Kants kleinere Schriften zu Logik und Metaphysik. 3. Abteilung, S. 163.

## § 2.
## Die kritisch-empiristische Periode.
## (1772 ff.)

Über die Schwierigkeiten, welche die Dissertation von 1770 übrig gelassen hat, hat sich Kant selbst insbesondere in dem Brief an Marcus Hertz vom 21. Februar 1772 mit schonungsloser Selbstkritik ausgesprochen.

Kant legt hier in eingehender Weise seinem Freund und einstigen Opponenten bei der Verteidigung der Inaugural-Dissertation den Fortgang aller seiner Untersuchungen betreffs der wesentlichen Unterschiedsmerkmale der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnisse dar. Er erzählt, dass er es in der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen in der Moral und den daraus entspringenden Grundsätzen schon vor der Dissertation ziemlich weit gebracht habe und desgleichen die Prinzipien des Geschmacks und der Beurteilungskraft genügend entworfen habe. So mache er sich jetzt an den Plan eines neuen Werkes, betitelt „die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft", und zwar solle dasselbe gemäss des ihm zu Grunde gelegten Dualismus des Erkenntnis- und Willensvermögens zwei Teile enthalten: einen theoretischen, zerfallend a) in die Phaenomenologie überhaupt, b) in die Metaphysik nach Natur und Methode, und einen praktischen enthaltend, a) die Lehre von den allgemeinen Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde, b) die Lehre von den ersten Gründen der Sittlichkeit.[1])

In dem ersten Teil der Schrift, dem theoretischen, wird nun auch das von der Dissertation noch ungelöst gelassene Problem besprochen: das Problem von der Möglichkeit der

---

1) Wie sich im Einzelnen die Lehre von der Sinnlichkeit in diesem von Kant beabsichtigten Werk würde ausgebildet haben, lässt sich bei der Spärlichkeit der dieser Periode angehörigen schriftlichen Aufzeichnungen Kants nicht mehr ermitteln. Zu vermuten ist, dass dieser Versuch weit mehr im Geist des Empirismus als die spätere Kritik der reinen Vernunft ausgefallen sein würde, welche bereits die Synthese von Empirismus und Rationalismus darstellt.

Erfahrung oder der notwendigen Beziehung der Vorstellung auf ihren Gegenstand. Nur in einer doppelten Hinsicht aber scheint Kant eine solche notwendige Beziehung begreiflich, entweder wenn die Vorstellung nur die Art enthält, wie das Subjekt vom Gegenstande affiziert wird, oder „wenn das, was in uns Vorstellung heisst, in Ansehung des Objekts actio wäre“, d. i. wenn wir eine mit ursprünglicher Spontaneität ausgestattete, intellektuelle Anschauung hätten. Wesentlich schwieriger gestaltet sich dagegen das Problem in Bezug auf den von der Dissertation behaupteten realen Gebrauch des Verstandes und hier tritt Kant die völlige Unzulänglichkeit der Dissertation und die Notwendigkeit einer Beschränkung auch des kategorialen Verstandesgebrauchs auf das Gebiet der sinnlichen Erscheinungen klar zu Tage: Ich hatte mich in der Dissertation damit begnügt, zu sagen, „die sinnlichen Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellektuellen, wie sie sind“. Allein „wodurch werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns affizieren und wenn solche intellektuellen Vorstellungen auf unserer inneren Tätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, und die Axiomata der reinen Vernunft, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne dass diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hülfe entlehnen“. (Ha. VIII 690.)

## § 3.
## Die kritisch-kritische Periode.
## (1781 ff.)

### 1. *Die Kritik der reinen Vernunft. 1781.*

Die Kritik der reinen Vernunft, das philosophische Hauptwerk Kants, kleidet das von der Dissertation noch ungelöst gelassene Problem von der notwendigen Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände zunächst in eine allgemeine, leicht fassliche Formel. Wenn wir eine Erkenntnis, in welcher

sich eine Vorstellung notwendig auf ihren Gegenstand bezieht, in einem Urteil aussprechen, so sind diesem Urteil zwei Merkmale eigentümlich: der synthetische Charakter und das Merkmal der Notwendigkeit. Das Urteil verhält sich daher zu dem gegebenen Subjektsbegriff nicht bloss erläuternd, sondern erweiternd, und es spricht diese Erweiterung des Subjekts vermittelst der Prädikatsbestimmung zugleich mit dem Bewusstsein strenger Allgemeinheit und wahrer Notwendigkeit aus. Die durch solche Merkmale bestimmten Urteile pflegen von Kant als synthetische Urteile a priori bezeichnet zu werden, und solche synthetischen Urteile a priori sind am ungetrübtesten in drei Wissenschaften vorhanden: in der Mathematik, der reinen Naturwissenschaft und der Metaphysik.

Da diese Urteile ihres absoluten Notwendigkeitscharakters wegen sich nicht wieder aus der Erfahrung ableiten lassen, so sind sie nur möglich dadurch, dass sich in aller Erkenntnis ein Faktor findet, welcher nicht der äusseren Erfahrung, sondern dem Wesen des erkennenden Subjekts, der spezifischen Organisation der „reinen Vernunft" entstammt. Die Kritik der reinen Vernunft ist daher die „Kritik des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag". (Kehrb. S. 5.) Als solche will sie ein Inventarium aller synthetischen Erkenntnisse a priori liefern und „gleichsam den Gattungstypus der menschlichen Intelligenz herauspräparieren".[1])

Es handelt sich also darum, die unserer intellektuellen Organisation eigentümlichen apriorischen Erkenntnisformen in systematischer Weise aufzufinden und Kant glaubt dies Ziel zu erreichen, indem er seinen Untersuchungen zunächst die Lehre von dem qualitativen Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand als bestimmte Fundamentalvoraussetzung zu Grunde legt. „Nur soviel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung

1) Liebmann, Analysis der Wirklichkeit S. 232.

nötig zu sein, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gäbe, die vielleicht aus éiner gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden." (Kehrb. S. 47.)

Zur Begründung dieser der Kritik der reinen Vernunft zu Grunde gelegten Voraussetzung nimmt Kant speziell die Hypothese einer intellektuellen Anschauung zu Hülfe. Hätten wir eine Anschauung von nicht receptiver Art, ein Vermögen, in welchem mit der Identität von Anschauung und Begriff auch die Einheit der Vorstellung und des Gegenstandes unmittelbar hergestellt wäre, so müssten mit den Formen des Denkens zugleich auch die materialen Bestimmungen der Dinge, mit der Position des Gedankens auch die inhaltlichen Beziehungen der Wirklichkeit gegeben sein. Ein solches Vermögen verdiente also den Namen eines wahrhaft schöpferischen Verstandes, eines intellectus archetypus, oder einer intellektuellen Anschauung. Eine solche Anschauung ist nun keineswegs an sich unmöglich noch undenkbar; allein sie ist nicht die unsrige. Und der Beweis für diese Tatsache liegt darin, dass durch das Ich als logisches Subjekt nicht die inhaltlichen Vorstellungen selbst in ihrer Mannigfaltigkeit gegeben werden, sondern dass dazu sinnliche Wahrnehmung erfordert wird und dass eben diese sinnliche Apprehension einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen mit dem deutlichsten Bewusstsein der Nichtspontaneität verbunden ist. „Das Bewusstsein seiner Selbst ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muss, um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen."[1]) (Kehrb. S. 72.)

1) Es zeigt sich angesichts der obigen Stelle, wie wenig es richtig ist, die Annahme von der qualitativen Differenz von Sinn-

Die Sinnlichkeit ist daher gegenüber der Spontaneität des Verstandes ein durchaus receptives Vermögen. Sie ist die „Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen[1]) affiziert werden, zu bekommen". (Kehrb. S. 48.) Durch sie allein werden uns also Gegenstände „gegeben" und sie allein liefert uns Anschauungen.

Die Wirkungen der Wirklichkeit auf uns erhalten wir aber zunächst in Gestalt von Empfindungen. Die Empfindung ist daher „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden" und die erste Projektion der Wirklichkeit auf unsere Sinnlichkeit. Diejenige Anschauung aber, die sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst „empirisch" und der „unbestimmte", d. i. der durch Raum und Zeit noch nicht objektivierte Gegenstand einer empirischen Anschauung „Erscheinung". (Kehrb. S. 48.)

In den Erscheinungen lässt sich wieder ein Doppeltes unterscheiden: die Materie und die Form. „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellet werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann," so glaubt Kant auf die reale Verschiedenheit der Empfindung von der das Neben- und Nacheinander dieser Empfindungen bedingenden Form schliessen zu dürfen und damit die Methode in der Hand zu haben, diese Formen abgesondert von aller Empfindung für sich betrachten zu können. (Kehrb. S. 49.)

---

lichkeit und Verstand Kant als eine unbegründete und nicht stichhaltige Prämisse vorzuwerfen. Vgl. die Litteratur bei Vaihinger I 430, 490 ff.

1) Der Begriff „Gegenstand" ist begreiflicherweise zu Beginn der transcendentalen Ästhetik noch ganz in der gewöhnlichen, dem naiven Bewusstsein eigenen Bedeutung des Wortes, d. i. gleichbedeutend mit dem Wort „Körper" genommen. Wer schon hier von Dingen an sich spricht, darf sich hernach über unauflösliche, selbst in die Kritik hineingetragene Widersprüche nicht wundern.

Diese reinen Formen der sinnlichen Anschauung erhalten wir daher auf Grund der „Isolierung“ der Sinnlichkeit. Wenn wir von unserer Anschauung alles absondern, was zur Empfindung gehört, desgleichen, was wir durch Begriffe des Verstandes dabei denken, so ergeben sich 2 Formen der sinnlichen Erkenntnis als Prinzipien der Erkenntnis a priori: Raum und Zeit.

Die Frage entsteht daher: was sind Raum und Zeit?

Diese Frage beantwortet Kant in den beiden „metaphysischen Erörterungen“ des Raum- und Zeitbegriffes. Kant versucht hier die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit als Anschauungen a priori zu beweisen. Raum und Zeit können keine empirischen Vorstellungen sein, denn sie sind selbst erfahrungbedingend und nach seiten ihrer erkenntnistheoretischen Eigenart unaufhebbar und notwendig; und sie sind keine Begriffe, denn sie widersprechen in ihren rein intuitiven, anschaulichen Merkmalen einer blos begrifflich-discursiven Auffassung. Kants Ansicht geht infolgedessen dahin, dass Raum und Zeit gar nicht den Dingen an sich weder als Substanzen noch als ihnen selbst anhangende Bestimmungen und Ordnungen zukommen, sondern bloss der typischen Beschaffenheit unserer sinnlichen Anschauung eigentümlich sind. Sie haben eben darum auch nur vom Standpunkt eines Menschen und ähnlich organisierter Wesen aus Geltung, nicht aber hinsichtlich der transsubjektiv-realen Wirklichkeit. „Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle Dinge befasse, die uns äusserlich erscheinen mögen, nicht aber alle Dinge an sich selbst.“ (Kehrb. S. 55.) Die Dinge, die wir anschauen, sind also nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen, als sie uns erscheinen. Was ist vielmehr für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt

uns gänzlich unbekannt. Kant lehrt demnach hinsichtlich des Geltungswertes von Raum und Zeit deren „empirische Realität", d. i. deren objektive Gültigkeit in Ansehung alles dessen, was innerlich und äusserlich uns als Gegenstand vorkommen kann, zugleich jedoch deren „transcendentale Idealität", d. i. deren Nichtvorhandensein, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und sie als etwas annehmen, was den Dingen an sich selbst zu Grunde liegt. (Kehrb. S. 56.)

Die auf die „metaphysischen Erörterungen" folgenden „transcendentalen Erörterungen" haben dagegen den Nachweis zu führen, wie nun unter der Voraussetzung der Idealität und Apriorität der Raum- und Zeitanschauungen wirkliche synthetische Erkenntnisse a priori möglich sind. Solche mit dem Bewusstsein absoluter Notwendigkeit und strenger Allgemeinheit ausgesprochenen synthetischen Erkenntnisse sind in der Mathematik vorhanden und Kant erklärt nun deren absolute Notwendigkeit und unbedingte Allgemeinheit aus dem Umstand, dass die Formen, in denen wir die Konstruktionen der Mathematik entwerfen, a priori im Gemüte bereitliegen, und dass diese Formen, wie sie die unaufhebbaren Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung darstellen, so zugleich auch die notwendigen Bedingungen enthalten, unter denen allein Dinge für uns Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind.

Andererseits ist Kant weit davon entfernt, die demgemäss behauptete Idealität des Raumes und der Zeit mit der bereits von Descartes und Locke begründeten Subjektivität der Empfindungen auf gleiche Stufe zu stellen. Und zwar liegt der Grund dieser Unterscheidung vor allem wieder in der Einsicht, dass, während diese ihrer rein empirischen Beschaffenheit gemäss auch in der Erfahrung nur eine subjektive Bedeutung haben, dagegen den mit der spezifischen Organisation des transcendentalen, erfahrungsbedingenden Bewusstseins solidarisch verknüpften Raum- und Zeitanschauungen hinsichtlich der Begründung der formalen Existenz der

Erfahrung eine durchaus objektive, notwendige und kosmische Bedeutung zukommt. Daher gewähren für Kant „die sinnlichen Qualitäten nur eine individuelle und zufällige Vorstellungsweise, die räumlich-zeitlichen Formen dagegen eine allgemeine und notwendige Erscheinungsweise der Dinge"; „jene gelten nur als Zustände des einzelnen Subjekts, diese als objektive Anschauungsformen für alle".[1]) Eben diese dem Begriff des Apriori in der kantischen Erkenntnistheorie zu Teil gewordene Vertiefung macht sich ferner auch in dem Begriff der Erscheinung geltend und während Descartes und Locke in der Beschränkung alles Phaenomenalen auf die rein qualitative Bestimmtheit der Dinge demselben auch nur eine subjektive und individuelle Bedeutung beilegen, erhält bei Kant die Phaenomenalität nach Seiten ihrer quantitativen Eigenart nunmehr eine durchaus objektive, konstante und notwendige Bedeutung und wird so zu dem Inbegriff aller objektiv bestimmten, allgemeinen und gleichförmigen Gesetzmässigkeit.

Auf Grund dieser in den metaphysischen und transcendentalen Erörterungen der Ästhetik[2]) niedergelegten Untersuchungen versucht Kant nun ferner auch die Leibniz'sche Erkenntnislehre einer objektiven Kritik zu unterziehen. Kant findet den Irrtum der Leibniz'schen Lehre vor allem in zwei Punkten: in der rein psychologischen Auffassung der erkenntnistheoretischen Funktionen als solcher und der Lehre von dem bloss graduellen Unterschied der beiden Erkenntnisvermögen, von Sinnlichkeit und Verstand. Leibniz hat daher weder eingesehen, dass Sinnlichkeit und Verstand sich von einander in spezifischer, qualitativer Weise unterscheiden, noch

1) Windelband, Geschichte der Philosophie S. 441.

2) Was überdies das Wort „Ästhetik" betrifft, so versteht Kant darunter zunächst die Lehre von der Sinnlichkeit oder dem Vermögen, Vorstellungen in receptiver Weise zu empfangen. Später gebraucht dann Kant das Wort „Ästhetik" im Baumgarten'schen Sinne als Lehre vom Schönen. Dass hierdurch eine gewisse Doppelsinnigkeit des Begriffes entsteht, hat Kant selbst später empfunden. Vgl. unten S. 79 ff., desgl. Vaihinger, Kommentar II, S. 112—120.

dass diese Unterscheidung nicht die Unterscheidung der psychologischen Erkenntnisvermögen, sondern der transcendentalen Erkenntnisarten, der reinen Elementarbegriffe von Verstand und Sinnlichkeit anbetrifft. Und eine Folge dieser fehlerhaften, einseitig rationalistischen Bestimmungen ist, dass Leibniz den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich auch nur als einen bloss logischen und graduellen ansieht, während Kant gemäss der qualitativen Differenz von Sinnlichkeit und Verstand auch die Verschiedenheit von Erscheinung und Ding an sich als eine qualitative und transcendentale auffasst und demgemäss überall die Unerkennbarkeit der Dinge an sich anerkennt. (Kehrb. S. 67 ff.)

In dem letzten Abschnitt der transcendentalen Ästhetik versucht Kant schliesslich noch das Problem von der anthropologischen Gültigkeit und Beschränktheit unserer sinnlichen Raum- und Zeitanschauung in bestimmter Weise zu fixieren, wenn auch nicht zu entscheiden. Obwohl vom psychologisch-anthropologischen Standpunkt aus betrachtet, Raum und Zeit nur Formen unserer sinnlichen Anschauungen sind, so ist es doch nicht nötig, „dass wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, dass alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse“, obwohl wir das nicht entscheiden können. (Kehrb. S. 75.) Denn wir können von den Anschauungen anderer denkender Wesen gar nicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen, welche unsere Anschauungen einschränken, gebunden sind. (Kehrb. S. 55.) Allein auch im Fall einer überanthropologischen Gültigkeit derselben würde um dieser Allgemeinheit willen die Sinnlichkeit doch nicht aufhören „Sinnlichkeit zu sein“, eben darum, weil sie „abgeleitet“ intuitus derivativus, nicht „ursprünglich“ intuitus originarius ist, nicht intellektuelles, göttliches Hervorbringen, sondern receptive, bedingte, auf Affektionen angewiesene Anschauung. (Kehrb. S. 75.)

Obige Gedanken, welche in ihrer Gesamtheit den wesentlichen Inhalt der „transcendentalen Ästhetik“ wiedergeben,

erhalten ihre notwendige Ergänzung in der „transcendentalen Logik“ und speziell der „transcendentalen Analytik“, dem zweiten Hauptstück der Kritik der reinen Vernunft. Im Gegensatz zu der transcendentalen Ästhetik, welche die Prinzipien der Sinnlichkeit a priori behandelt, ist die transcendentale Analytik eine Wissenschaft von den apriorischen Prinzipien des reinen Verstandes. Die Berechtigung und Notwendigkeit der Annahme einer von der Sinnlichkeit unabhängigen Existenz des Verstandes aber ergab sich für Kant zunächst aus der Einsicht, dass die reinen Formen der Raum- und Zeitanschauungen selbst nur ein Mannigfaltiges receptiver Vorstellungselemente in sich enthalten,[1]) und dass die notwendige objektive Verknüpfung dieser apriorischen, bloss formalen Erkenntniselemente nicht wieder aus der nur material bedingenden Wirklichkeit selber abgeleitet werden kann. Sie ist folglich nur möglich als die synthetische Betätigungsweise eines von der Sinnlichkeit qualitativ unterschiedenen Vermögens der Einheit und synthetischen Verbindung einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, d. i. des Verstands.

Kant findet daher auch die Eigentümlichkeit und Fundamentalbetätigung des Verstandes in der Vereinheitlichung einer Mannigfaltigkeit, d. i. der Synthesis. „Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloss sinnlich, d. i. nichts als Empfänglichkeit ist und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserm Vorstellungsvermögen liegen.“ „Allein die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mitenthalten sein,“ sondern sie ist „ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft“ und „eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben

1) Dadurch unterscheidet sich nunmehr die Kritik in fundamentaler Weise von der Dissertation von 1770.

und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekt selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist". (Kehrb. S. 657 ff.)

Hinsichtlich der Darstellung der Arten und Anzahl dieser Verknüpfungen gehen nun die erste und zweite Auflage der Kritik weit auseinander. Nach den Darstellungen der ersten Bearbeitung der „transcendentalen Deduktion" vollzieht sich die Synthesis in drei Stadien: erstens als Synthesis der Apprehension in der Anschauung, zweitens als Synthesis der Reproduktion in der Einbildung und drittens als Synthesis der Recognition im Begriff. Damit aus einem Mannigfaltigen sei es empirisch, sei es a priori gegebener Anschauungselemente Einheit der Anschauung zustande kommt, muss ich zunächst dieses Mannigfaltige durchlaufen und zusammennehmen, zweitens die vorher gehabten Teilvorstellungen im Gedächtnis festhalten oder reproduzieren und schliesslich das Bewusstsein haben, dass das, was wir denken, mit dem, was wir zuvor dachten, identisch ist. Diese letzte Verbindung, die unter der Einheit des Selbstbewusstseins sich vollziehende Recognition im Begriff, macht die wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung aus. Ohne sie kann niemals Erfahrung zustande kommen, wäre sie nicht vorhanden, beruhte die Synthesis nach empirischen Begriffen nicht wieder auf einem „transcendentalen Grunde der Einheit", so wäre es möglich, „dass ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne dass doch daraus jemals Erfahrung werden könnte". Allein alsdann „fiele auch alle Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntnis, also für uns soviel als gar nichts sein". (Kehrb. S. 123.)

In einem ganz anderen, viel mehr objektiven Sinn sucht Kant dagegen dieselben Fragen in der zweiten Auflage der Kritik zu behandeln. Ohne sich um psychologische

Erwägungen zu bekümmern, erhebt Kant hier direkt den Fundamentalbegriff seiner Erkenntnistheorie, die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception oder des Selbstbewusstseins, zum Mittel- und Ausgangspunkt seiner Untersuchungen. „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heisst, als die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein.“ (Kehrb. S. 659.) Allein auch diese zunächst nur analytische Einheit des Selbstbewusstseins ist selbst nur wiederum unter der Voraussetzung einer synthetischen, d. i. unter der Bedingung der synthetischen Verbindung einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, möglich. Nur dadurch also, „dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich“. (Kehrb. S. 660.) Diese notwendigen, die analytische Einheit des Selbstbewusstseins bedingenden funktionellen Betätigungsweisen des Verstandes sind nun die Kategorien, und da diesen alle Synthesis in der reinen Anschauung und dieser wiederum alle Synthesis in der Apprehension unterliegt, so steht folglich alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien und „da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also auch von allen Gegenständen der Erfahrung“. (Kehrb. S. 678 ff.)

Für Kant erhob sich aber an dieser Stelle die wichtige Frage: wie nun die Kategorien bei ihrem unsinnlichen Charakter auf die sinnlichen Anschauungen in spezieller Weise anwendbar sind. Das Kapitel, in welchem Kant diese Frage erörtert, ist das bekannte, wegen seiner vermeintlichen Dunkelheit oft gescholtene Kapitel von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Als das verbindende Mittel-

glied zwischen den Anschauungen, welche empirisch und sinnlich, und den Kategorien, welche a priori und unsinnlich sind, weist Kant die mit dem Merkmal der Apriorität und Sinnlichkeit zugleich ausgestattete Zeitanschauung nach. Und die spezielle Anwendung der Kategorien auf die sinnlich-empirischen Anschauungen vollzieht sich alsdann in der Weise, dass zunächst die Kategorien in die Zeitanschauung als „transcendentale Schemata" hineingebildet werden, und dass diese Schemata als die versinnlichten Verstandesbegriffe die allgemeinsten sinnlichen Bedingungen enthalten, unter welche direkt die sinnlich-konkreten Einzelvorstellungen subsumierbar sind.

Psychologisch beruht dagegen die Versinnlichung auf der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist von Kant in die Kritik der reinen Vernunft bereits in dem § 10 der transcendentalen Analytik der Begriffe eingeführt und besprochen worden. Dort nennt er die Synthesis die blosse Wirkung der Einbildungskraft einer „blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind" (Kehrb. S. 95), und bestimmt es als ihre Aufgabe, die Veranschaulichung der Kategorien und die Hereinbildung der Kategorien in die sinnlichen Anschauungen, die unmittelbar nicht möglich ist, in mittelbarer Weise zu vollziehen.

Dabei sind auch hier die erste und zweite Bearbeitung der transcendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe streng zu scheiden. Was zunächst die erste Auflage derselben anbetrifft, so möchte es zunächst den Anschein haben, als ob Kant die ursprüngliche Zweiteilung der Erkenntnisvermögen in Sinnlichkeit und Verstand aufgegeben und durch eine Dreiteilung: Sinn, Einbildungskraft und Apperception ersetzt hätte. „Es sind, so betont Kant ausdrücklich, drei subjektive Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperception; jede

derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen.“ (Kehrb. S. 126 f.) Demgemäss liegt alsdann „der sämtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung, der Association die reine Synthesis der Einbildungskraft, und dem empirischen Bewusstsein die reine Apperception, d. i. die durchgängige Identität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen a priori zu Grunde“ (Kehrb. S. 127), und „wir haben also eine reine Einbildungskraft als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, die aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt“ (Kehrb. S. 133). Eine zweite und dritte Auffassung Kants besteht dagegen darin, dass Kant die obige Dreiteilung wiederum zu gunsten der ursprünglichen Zweiteilung der Erkenntnisvermögen in Sinnlichkeit und Verstand aufgiebt und demgemäss die Einbildungskraft bald hinsichtlich ihres anschaulich-plastischen Charakters zur Sinnlichkeit, bald nach Seiten ihres synthetisch-spontanen Charakters zum Verstande gerechnet wissen will. Im ersteren Falle liegt die Einbildungskraft als notwendiges Ingredienz aller sinnlichen Wahrnehmung und Apprehension zu Grunde (Kehrb. S. 130 a), und ist selbst in ihrer reinen, synthetischen Wirksamkeit „weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es erscheint“, jederzeit sinnlich. (Kehrb. S. 133.) Im zweiten Falle ist sie der notwendige Beziehungspunkt des Verstandes und kann daher als der in funktioneller Tätigkeit begriffene Verstand selbst bezeichnet werden. „Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand“. (Kehrb. S.129.)

Ein Ausgleich dieser sich scheinbar widersprechenden Stellen ist nun dadurch möglich, dass wir der Einbildungskraft zwar keine absolut selbständige, aber doch eine relativ freie und ungebundene Mittelstellung zwischen den beiden ihr selbst eigentümlichen Erkenntnisweisen: der Sinnlichkeit und

des Verstandes beilegen. Die Notwendigkeit dieser Auffassung ergiebt sich eben aus dem Umstand, dass die Einbildungskraft in der synthetischen Verbindung eines Mannigfaltigen von Anschauungen ebensosehr den plastischen Charakter der konkreten Einzelvorstellungen wie die synthetisch-spontane Wirksamkeit des Verstandes in sich vereinigt und somit eine Mittel- und Zwischenstellung zwischen den beiden Erkenntniskräften: der Sinnlichkeit und des Verstandes einnimmt. Auch wird von Kant selbst dieser Auffassung von der Mittel- und Zwischenstellung der Einbildungskraft in der Deduktion deutlich Ausdruck gegeben: „Beide äussersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transcendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden.“ (Kehrb. S. 133.)

Ebendieselbe Mittel- und Zwischenstellung wird der Einbildungskraft auch noch in der zweiten Bearbeitung der transcendentalen Deduktion zugesprochen. Kant unterscheidet daselbst eine doppelte Synthesis: eine intellektuelle vermittelst der Kategorien und eine figürliche durch die Einbildung. Die Einbildungskraft als das „Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“, ist zunächst ihrer subjektiv-psychologischen Bedingung nach sinnlich. Denn „da alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft ihrer subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit“. Allein der ihr eigentümliche spontane Faktor macht sie andererseits wiederum zu einem Teilvermögen des Verstandes. Sofern daher „ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend und nicht wie der Sinn bloss bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperception gemäss bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen; und ihre Synthesis der Anschauungen,

den Kategorien gemäss, muss die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist". (Kehrb. S. 672.) Insofern kann daher die Einbildungskraft auch als der Verstand selbst bezeichnet werden. Dieser übt dann „unter der Benennung einer transcendentalen Synthesis der Einbildungkraft diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch affiziert werde" (Kehrb. S. 673), und „es ist ein- und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier unter dem Namen des Verstandes Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauungen hineinbringt". (Kehrb. S. 679, Anm.) Die Stellung der Einbildungskraft ist demnach auch hier als eine freie und ungebundene Mittelstellung zwischen den beiden Erkenntniskräften: der Sinnlichkeit und des Verstandes zu bezeichnen, und auch hier bedeutet es nur eine Bestätigung dieser in der Deduktion durchaus unzweideutig ausgesprochenen und begründeten Ansicht, wenn Kant am Ende derselben — „nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstand der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt" (Kehrb. S. 680) — der Einbildung ausdrücklich noch eine doppelte Abhängigkeit zuschreibt: eine intellektuelle nach seiten der Einheit ihrer synthetischen Verbindung und eine sinnliche nach seiten des Charakters ihres concret-plastischen Anschauungsmaterials.[1])

Eben auf Grund dieser ihrer Mittelstellung ist nun auch die Einbildungskraft befähigt, die Subsumtion der Anschauungen unter die Kategorien und die Hereinbildung der

---

1) Vgl. hierzu Hölders „Darstellung der kantischen Erkenntnistheorie", welcher den Fehler begeht, die Einbildungskraft ausschliesslich dem Verstande zuzurechnen. S. 18—20, 33 f., 36—39, 45—64, 68—78.

Kategorien in die sinnlichen Anschauungen, die unmittelbar nicht möglich war, auf mittelbarem Wege zu vollziehen. Zu diesem Zwecke produziert sie zunächst ein „transcendentales Schema“, ein auf apriorischer Funktion beruhendes, allgemeines, unbestimmt schwimmendes Gemeinbild möglicher bestimmter Anschauungsbilder aus sich heraus. Dieses transcendentale Schema ist die Zeit. Alle Kategorien nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität erhalten somit ihr Schema, ihre Restriction auf die Bedingungen unserer Sinnlichkeit vermittelst der Vorstellung der Zeit. Die Quantität hat zum allgemeinen Schema die Zeitreihe oder Zahl als die Vorstellung der successiven Addition von Einem zu Einem. Nur indem ich successiv mehrere Einheiten in der Einbildungskraft produziere, geht aus der Einheit die Vielheit, aus der Vielheit die Allheit hervor. Die Qualität hat zum allgemeinen Schema den Zeitinhalt, d. i. das Produkt der Synthesis der Empfindungen mit der Vorstellung der Zeit. Schema der Realität ist das Sein in der Zeit; Schema der Negation das Nichtsein in der Zeit. Die Relation hat zum allgemeinen Schema die Zeitordnung, d. i. das Verhältnis der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit. Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit; Schema der Kausalität die regelmässige Aufeinanderfolge in der Zeit; Schema der Wechselwirkung das Zugleichsein der Accidenzen der einen Substanz mit denen der anderen in der Zeit. Die Modalität hat zum allgemeinen Schema den Zeitinbegriff, d. i. die Zugehörigkeit der Dinge zur Zeit. Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt; Schema der Wirklichkeit das Dasein in einer bestimmten, Schema der Notwendigkeit das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Es handelt sich nun speziell darum, die Urteile, die der Verstand wirklich a priori zustande bringt, und die besonderen Grundsätze, welche sich aus den allgemeinen Schematen ergeben, in systematischer Verbindung darzustellen.

Das Kriterium solcher im Gegensatz zu den blossen Erfahrungssätzen a priori nachweisbaren Verstandesgrundsätzen liegt aber in der Einsicht, dass diese Grundsätze als die apriorischen Synthesen unseres Denkens selbst die obersten Bedingungen der Möglichkeit der uns tatsächlichen Erfahrung bilden, und die Erkenntnistheorie wird demgemäss ihre Aufgabe, die Existenz wirklicher synthetischer Grundsätze a priori nachzuweisen, dann gelöst haben, sobald sie wird nachgewiesen haben, dass jene Grundsätze Bedingungen enthalten, ohne welche die uns mögliche Erfahrung, ein tatsächliches Unterscheiden von Substanz, Kausalität, Wechselwirkung u. s. w. nicht zustande kommt.[1])

Zwei dieser allgemeinen und notwendigen Grundsätze lassen sich unmittelbar erkennen. In jeder Erfahrung müssen zunächst gewisse empirisch-materiale Bestandteile gegeben werden und diese Bestimmungen müssen den allgemeinen Bedingungen unseres Anschauens, den formalen Bedingungen der Raum- und Zeitvorstellungen unterliegen. „Alle Anschauungen sind also extensive Grössen“ und „in allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, einen Grad“.

Die notwendige, objektive Verknüpfung der zunächst subjektiv nur successiv folgenden Wahrnehmungselemente stellt sich dagegen in den drei wichtigen Grundsätzen der „Analogien der Erfahrung“, dem Gesetz der Substanz, der Kausalität und der Wechselwirkung dar.

Ersteres besagt: soll Erfahrung zustande kommen, so muss es zunächst ein beharrliches Etwas geben, an welchem als Substrat das Zugleichsein sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Dieses beharrliche Substrat kann jedoch weder in den stets nur wechselnden Empfindungen noch in der Zeitvorstellung selbst liegen. Denn obwohl die Zeit selbst in dem Wechsel der Wahrnehmungen als die

1) Für das folgende ist insbesondere auf die trefflich geschriebene Schrift Stadlers „Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie“ zu verweisen.

formale Bedingung derselben a priori beharrt, so kann sie doch nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den synthetischen Funktionen des Verstandes selbst und den durch diese erzeugten „Gegenständen" der Wahrnehmung das Substrat angetroffen werden, welches die Zeit überhaupt vorstellt und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann: der Kategorie der Substanz. A priori lässt sich daher soviel sagen: in allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz. Das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Die notwendige Unterscheidung der objektiven Aufeinanderfolge und Coexistenz der Dinge von der bloss subjektiv-successiven Wahrnehmungsfolge wird dagegen durch die beiden übrigen Grundsätze, das Gesetz der Kausalität und der Wechselwirkung, bedingt. Um zunächst die objektive Aufeinanderfolge von der bloss subjektiven Succession der Wahrnehmungsbestandteile zu unterscheiden, bedarf es einer Regel, der zufolge eben diese bloss successiv folgenden Wahrnehmungselemente zugleich als objektive Veränderungen der Dinge selbst aufgefasst werden müssen. Und ebenso ist eine wirkliche Unterscheidung der objektiven Coexistenz der Dinge von der bloss successiven Wahrnehmungsfolge nur dann möglich, wenn ich eine Regel voraussetze, gemäss welcher die Umstellung eben dieser bloss subjektiven Wahrnehmungsfolge in das Verhältnis der coexistenten Reihenbildung der Dinge in durchaus objektiver und notwendiger Weise erfolgen kann. Ersteres besagt das Gesetz der Kausalität: dass alle Veränderungen nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung geschehen; letzteres das Gesetz der Wechselwirkung: dass alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung begriffen sind.

Durch die in der „transcendentalen Analytik" niedergelegten Untersuchungen hat sich die gewöhnliche Auffassung

der Dinge vollständig verändert, ja in das Gegenteil verwandelt. Während auf die Frage: warum unsere Urteile notwendig sind? die naive Weltansicht die Antwort giebt: „weil sie sich nach Gegenständen richten“, ist vielmehr, wie wir nunmehr auf Grund unserer Untersuchungen wissen, ein Gegenstand da vorhanden, wo unser Urteil notwendig und allgemeingültig ist. Kant vergleicht daher auch seine Tat mit der des Kopernikus, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen auf Grund der Annahme nicht gut fort wollte, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn man die Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess. So hat auch Kant in der Philosophie den ausserbewusstheitlichen Standpunkt aufgegeben und die Gesetzmässigkeit des Verstandes, die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception oder des Selbstbewusstseins, zu dem formal gesetzgebenden Prinzip der empirischen, den Gesetzen unseres Anschauens und Denkens unterliegenden Wirklichkeit gemacht. „Früher lief die Vernunft gleich der Sonne um die Erscheinungswelt herum und suchte sie zu beleuchten; Kant aber lässt die Vernunft, die Sonne, stillstehen und die Erscheinungswelt dreht sich um sie herum und wird beleuchtet, je nachdem sie in den Bereich dieser Sonne kommt.“ 1)

Ihren Abschluss erhalten alle diese Untersuchungen schliesslich in dem wichtigen Kapitel von der „Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena“. Kant warnt hier ausdrücklich davor, seinen erkenntnistheoretischen Kritizismus in einen metaphysischen Subjektivismus zu verwandeln. Wenn auch Kant die Unerkennbarkeit der Dinge an sich stark betont, so darf doch wenigstens deren reale Existenz nicht angezweifelt werden. Folgt doch schon aus dem Begriff einer Erscheinung überhaupt, „dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung

1) Heines sämtliche Werke, Hamburg 1861, 5. Bd. 1. Teil, S. 196.

ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Beziehung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss". (Kehrb. S. 233.) Sind solche von unserer Sinnlichkeit unbedingten Dinge an sich auch nicht wieder erkennbar, so sind sie doch denkbar. Denn die Kategorien sind vermöge ihrer „logischen Bedeutung" (Kehrb. S. 148) nicht bloss auf das Gebiet der Erscheinungen eingeschränkt, sondern erstrecken sich insofern weiter als die sinnliche Anschauung, als sie „Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art der Sinnlichkeit zu sehen, in der sie gegeben werden mögen" (Kehrb. S. 234). Allein sind sie somit auch „von transcendentaler Bedeutung", so sind sie doch nicht vom „transcendentalen Gebrauch", weil dieser an sich unmöglich ist, indem ihnen, den Kategorien, alsdann alle Bedingungen irgend eines Gebrauches in Urteilen abgehen würden, nämlich die formalen Bedingungen der Subsumtion unter diese Begriffe (Kehrb. S. 230). „Die transcendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: dass der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann: dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne." Insofern sind seine Grundsätze „bloss Prinzipien der Exposition der Erscheinungen". (Kehrb. S. 229.) Der Begriff eines Dinges an sich fällt daher für Kant zusammen mit dem Begriff eines Noumenon im negativen Verstande,[1]) d. i. eines Dinges, das nicht Gegenstand unserer sinnlichen Anschauung ist. Ein solcher Noumena in negativem Verstande setzender Begriff

---

1) Über das Verhältnis des Noumenon und Dinges an sich vgl. auch Riehl, der philosophische Kritizismus I. 434.

ist keineswegs widersprechend, sondern sogar notwendig, „um die Anmässung der Sinnlichkeit einzuschränken“ und die „sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen“, wiewohl am Ende die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht eingesehen werden kann. (Kehrb. S. 685.) „Die Lehre von der Sinnlichkeit ist daher zugleich die Lehre von den Noumena im negativen Verstände.“ Gänzlich verwehrt ist dagegen der Begriff eines Noumenon in positiver Bedeutung, d. i. eines Dinges, das Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung ist. Denn alsdann bedeutet dasselbe nicht mehr einen Gegenstand unseres Verstandes, sondern ein Verstand, für den es gehörte, nämlich eine intellektuelle Anschauung ist, wie Kant sich ausdrückt, für uns selbst ein „Problem“. (Kehrb. S. 236.)

In dem Anhang der transcendentalen Analytik, der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ kommt Kant schliesslich bei Gelegenheit der Kritik der Leibniz'schen Monadenlehre noch etwas näher auf den Unterschied der Sinnes- und Verstandeserkenntnisse zu sprechen. Kant versucht hier den verschiedenen Erkenntnissen ihren „transcendentalen Ort“, ihre Zugehörigkeit zum Verstande oder der Sinnlichkeit zu bestimmen, und er unterscheidet hierbei vier Begriffspaare: die Begriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Inneren und des Äusseren, der Materie und der Form. Die ersten Glieder der vier Begriffspaare haben immer in dem Gebiete des Verstandes, die zweiten Glieder in dem Gebiete der Sinnlichkeit unbedingte Geltung. So ist z. B. der Satz der identitas indiscernibilium zwar vor dem Richterstuhl des Verstandes allgemeingültig und notwendig; in der begrifflichen Welt kann es allerdings nicht zwei durchaus gleiche Dinge, zwei inhaltlich gleiche Begriffe geben. Aber das hindert doch nicht, dass im Gebiete der Sinnlichkeit und der ihr gegebenen Erscheinungen die räumlich-zeitlichen Bestimmungen einen wesentlichen Unterschied ausmachen, und dass somit die Dinge trotz ihrer logischen Gleichheit in einer numerischen

Verschiedenheit begriffen sind. Eben dasselbe gilt ferner auch von dem Begriff der Einstimmung und den monadologischen Bestimmungen der Vorstellung und des Verhältnisses der Materie und der Form, — Bestimmungen, die sich zwar alle vor dem Forum des Verstandes durchaus rechtfertigen lassen, die aber dennoch der Erfahrung widersprechen und zu Irrtümern führen, sobald man sie auf Gegenstände der Sinne anwendet und dadurch die Erscheinungen „intellektuiert".

Es ist daher von der grössten Bedeutsamkeit, den qualitativen Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand und seine Konsequenzen: die Verschiedenheit der Sinnes- und Verstandeserkenntnisse, der Phaenomena und Noumena, wohl zu beachten. Eben die Tatsache der Nichtbeachtung dieses Unterschiedes macht den wesentlichen Fehler der Locke'schen und Leibniz'schen Erkenntnistheorie aus, und man muss es Locke und Leibniz zum Vorwurf machen, dass „anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objektiv gültig von Dingen urteilen könnten", sich ein jeder dieser beiden grossen Männer nur an eine von beiden hielt, „die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen dass die andere nichts tat, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen". (Kehrb. S. 246.)

In dem dritten und letzten Hauptstück der Kritik der reinen Vernunft, in welchem Kant von den Ideen handelt, werden von Kant schliesslich noch die Konsequenzen der in der Ästhetik und Analytik vollzogenen Neugestaltung der Erkenntnistheorie, speziell auch der Lehre von der Sinnlichkeit hinsichtlich der Möglichkeit absoluter metaphysischer Erkenntnisse besprochen. Kant hat in dieser Beziehung das ganz wesentliche Verdienst, alle Schwierigkeiten der Probleme der dogmatischen Metaphysik, insbesondere des Hauptproblems derselben, des Problems von dem Verhältnis des Physischen und Psychischen, als gar nicht in der Natur der Dinge selbst begründet, sondern als selbst erdichtete und als bloss aus

der Naturanlage unserer Erkenntnisvermögen entsprungene nachgewiesen zu haben. Sie entstammen lediglich jener erschlichenen dualistischen Vorstellungsart, „dass Materie als solche nicht Erscheinung sei, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand selbst, so wie er ausser uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existiert“, und sie werden demzufolge aufgehoben, sobald wir uns nur die äusseren und inneren Erscheinungen als Vorstellungen in der Erfahrung mit einander verknüpft denken. So vermag Kant weder dem Materialismus noch dem Dualismus eine andere als bloss empirische und methodologische Berechtigung zuzugestehen. Aber auch der Idealismus kann nicht als eine wissenschaftlich, theoretisch begründete Weltanschauung angesehen werden, denn obwohl „dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt etc. bekommt“, dieses Etwas als Noumenon betrachtet, zugleich auch das Subjekt der Gedanken sein könnte, so bleibt uns doch das Wesen dieses Transcendenten völlig unbekannt. (Kehrb. S. 305.)

Die ganze Frage nach dem Verhältnis des Physischen und Psychischen deckt sich daher mit einer anderen Frage: wie nämlich in einem denkenden Subjekte überhaupt äussere Anschauung, nämlich die des Raumes, möglich ist. „Auf diese Frage aber, sagt Kant, ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äusseren Erscheinungen einem transcendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden.“ (Kehrb. S. 330.) „Wenn aber der Psycholog Erscheinungen für Dinge an sich selbst nimmt, mag er als Materialist einzig und allein Materie, oder als Spiritualist bloss denkende Wesen, oder als Dualist beide, als für sich existierende Dinge, in seinen Lehrbegriff aufnehmen, so ist er doch immer durch den Missverstand

hingehalten, über die Art zu vernünfteln, wie dasjenige an sich selbst existieren möge, was doch kein Ding an sich, sondern nur die Erscheinung eines Dinges überhaupt ist.“ (Kehrb. S. 321.)

Aus alledem ist der Charakter der Kritik mit Sicherheit zu bestimmen. Die Kritik ist weder Empirismus, denn sie lehrt neben der Realität der Sinnlichkeit auch die Realität des Verstandes, noch ist sie im gewöhnlichen, dogmatischen Sinn Rationalismus, denn wenn sie auch eine von der Sinnlichkeit unabhängige Existenz des Verstandes behauptet, so erkennt sie doch in ihrem antimetaphysischen Grundcharakter das Fundamentalergebnis des Empirismus, die Beschränkung alles Wissens auf den Kreis der sinnlichen Erfahrung, wenn auch unter anderer Begründung, an. Sie ist daher überhaupt zunächst nicht sowohl wissenschaftliches System, als wissenschaftliche Methode, freilich nicht dogmatische noch skeptische, sondern scientifisch-kritische. „Was nun die Beobachter einer scientifischen Methode betrifft, so haben sie . . . die Wahl, entweder dogmatisch oder skeptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolf, bei der zweiten David Hume nenne, so kann ich die Übrigen, meiner jetzigen Absicht nach, ungenannt lassen. Der kritische Weg ist allein noch offen.“

### 2. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783.*

Aus den Prolegomena, der populären Erläuterungsschrift der Kritik der reinen Vernunft, verdienen als für die Erkenntnis der qualitativen Differenz von Sinnlichkeit und Verstand besonders lehrreich die §§ 18—20, von dem Unterschiede der Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteile, Erwähnung. „Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurteile. Die letzteren

bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjekt. Die ersteren aber erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist." (Recl. S. 77.) So vermag z. B. das Urteil: „wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm" nur dadurch über die Konstatierung blosser Wahrnehmungszustände zu einem objektiven und notwendigen Urteil herausgehoben zu werden, dass es der Kategorie der Kausalität untergeordnet und die Sonnenwärme als die notwendige Ursache der Temperaturerhöhung des Steines als Wirkung aufgefasst wird. Fälle ich daher das Urteil: „Die Sonne erwärmt den Stein", so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft und das synthetische Urteil notwendig und allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung Erfahrung macht. (Recl. S. 81, Anm.) Die allgemeinsten Sätze der Erfahrung stammen also nicht wieder aus der Natur, „der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor".[1])

*3. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786.*

Aus den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" verdienen für unser Thema nur die einleitenden Bemerkungen der Phoronomie, in denen Kant durch die Unterscheidung des absoluten und des relativen Raums auch die in der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft

1) Hinsichtlich der Lehre von der Sinnlichkeit ist eine Abweichung der Prolegomena von der Kritik der reinen Vernunft nicht aufzufinden. Auch Benno Erdmann hat in dieser Beziehung eine wesentliche Differenz zwischen der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomena nicht zu konstatieren vermocht.

begründete Idealität und Apriorität des Raumes trefflich erläutert, hervorgehoben zu werden. Definiert man zunächst die Materie als das „Bewegliche im Raum“, so müssen zwei Arten von Räumen unterschieden werden: der absolute und der relative Raum. „Der Raum, der selbst beweglich ist, heisst der materielle oder auch der relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muss, der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist, heisst der reine oder auch der absolute Raum“. Alle in der Erfahrung „gegebenen“ „empfindbaren“ Räume müssen daher als relative oder empirische Räume bezeichnet werden. Denn „in aller Erfahrung muss etwas empfunden werden und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung; folglich muss auch der Raum, in welchem wir über die Bewegungen Erfahrung anstellen sollen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet sein und dieser, als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung und selbst ein Objekt derselben, heisst der empirische Raum“. (Ha. IV 370.) Um nun aber die Beweglichkeit auch dieses empirischen oder materiellen Raumes wahrnehmen zu können, bedarf es wieder eines anderen, erweiterten, diesen einschliessenden und selbst als unbewegt gedachten Raums, des absoluten Raums. „Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein Objekt, sondern bedeutet nur einen jeden anderen relativen Raum, den ich mir ausser dem gegebenen jederzeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke, als einen solchen, der diesen einschliesst und in welchem ich den ersteren als bewegt annehmen kann.“ (Ha. IV 370 ff.) Nur dem absoluten Raum[1]) als der Idee des unendlichen Progressus in der Synthesis möglicher relativer Räume kann daher auch das Merkmal der Idealität und Apriorität schlechthin beigelegt werden. Er darf eben darum auch der Wirklichkeit selber nicht zu-

1) Vgl. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart S. 110 ff.

geschrieben oder als wirkliches Ding hypostasiert werden. Ihn zu einem wirklichen Dinge machen, hiesse seine „logische Allgemeinheit“ in eine „physische Allgemeinheit“ des wirklichen Umfanges verwandeln und wie so oft die „Vernunft in ihrer Idee missverstehen“. (Ha. IV S. 371.)

### *4. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790.*

Die Schrift „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“, verdankt ihren Ursprung den Einwänden, welche Eberhard in dem philosophischen Magazin I. 290 ff. gegen die kantische Erkenntnistheorie, insbesondere auch gegen die von Kant neubegründete Lehre von der Sinnlichkeit, erhoben hatte. Ein grosser Teil der Untersuchungen Kants ist daher der Widerlegung dieser Einwürfe gewidmet. Kant findet den Grund der Missverständnisse Eberhards vor allem darin, dass Eberhard, anstatt selbständig in den Geist des Kritizismus einzudringen, oberflächlich an den Worten haftet und alles von der Kritik Neubegründete noch lediglich in dem Sinne des dogmatischen Rationalismus der Wolf'schen Schule auffasst. So werden insbesondere die Begriffe der Sinnlichkeit und des Sinnlichen von Eberhard noch ganz im Wolf'schen Sinne genommen und demzufolge der Sinnlichkeit auch nur eine dunkle und verworrene Auffassungsweise, dem Verstande dagegen eine klare und deutliche Erkenntnisweise der Dinge zugeschrieben: jene erkennt die Dinge nur so, wie sie erscheinen, dieser dagegen durch begriffliche Aufklärung des in den Sinnen zunächst nur verworrenen Gegebenen, wie sie sind. „Nach der Kritik ist also alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung, soweit sie der Verstand immer in ihre Teile auflösen und die Wirklichkeit der Teile, zu deren klarer Wahrnehmung die Sinne nicht mehr zulangen, beweisen mag. Nach Herrn Eberhard aber hören sie alsdann

sofort auf, Erscheinungen zu sein, und sind die Sache selbst." (Ha. IV 26.)

Neben dieser allgemeinen irrtümlichen Beurteilung hat aber Eberhard auch noch in einem weiteren Punkt die Kritik gänzlich missverstanden: in der Frage nach dem psychologischen Angeborensein der räumlich-zeitlichen Vorstellungen. Hier soll die Kritik nach Eberhard durch die Lehre von der Apriorität der Raum- und Zeitvorstellungen, dieselben im Sinne des Nativismus als angeborene Vorstellungen angenommen und damit qualitates occultas gedacht haben. „Allein die Kritik, erwidert Kant, erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an." Da nun aber doch die reinen Raum- und Zeitanschauungen sich nicht wieder aus der „äusseren" Erfahrung ableiten lassen, so muss es folglich dazu doch einen Grund im Subjekt geben, „der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren." (Ha. IV 37 ff.) Angeboren ist daher nur der erste formale Grund der Möglichkeit der Raumanschauung, nicht die Raumanschauung selbst, und auch hier bezeichnet dieses Angeborene nicht wiederum eine psychologische, sondern eine rein transcendentale Tatsache,[1] nicht ein zeitliches Vorhergehen gewisser psychologischer Funktionen vor der Erfahrung, sondern eine rein logisch-sachliche Ursprünglichkeit bestimmter transcendentaler

1) Riehl hat daher ganz Recht, das Angeborene im Sinne der Psychologie bei Kant überhaupt zu eliminieren. Denn eben jenes Angeborene, mit welchem Ausdruck Kant oben in vielleicht etwas missverständlicher Weise die Ursprünglichkeit der reinen Raum- und Zeitanschauungen bezeichnet, ist nicht eine Tatsache des empirischen, sondern des transcendentalen Bewusstseins, und diese transcendentale Tatsache als solche ist einer bloss psychologischen Auffassung nicht zugänglich. Philosophischer Kritizismus I 280, 307, 324, 373. Kantstudien IX, 504 ff.

Erkenntnisnormen in der Erfahrung als der Bedingungen ihrer Möglichkeit.[1])

### 5. *Kritik der teleologischen Urteilskraft. 1790.*

In der Kritik der teleologischen Urteilskraft finden wir einen sehr interessanten, von Kant angestellten Versuch, die bereits von der Kritik der reinen Vernunft als die einzig mögliche Annahme nachgewiesene Lehre von der qualitativen Differenz von Sinnlichkeit und Verstand noch weiterhin auf indirektem Wege zu begründen. Ausgehend von der Tatsache, dass es dem menschlichen Erkenntnisvermögen, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge

---

1) Mit wunderbarer Klarheit des Ausdrucks wird von Kant diese Verschiedenheit der psychologischen Frage nach der Entstehung von der erkenntnistheoretischen Frage nach der objektiven Gültigkeit der Raum- und Zeitvorstellungen in einem Briefentwurf hervorgehoben, auf welchen mich besonders aufmerksam zu machen, Herr Prof. Dr. Riehl die Freundlichkeit hatte. Er findet sich unter No. 354 des zweiten Bandes des von der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Briefwechsels und lautet: „Wir können von unseren Vorstellungen eine psychologische Deduktion versuchen, da wir sie als Wirkungen betrachten, die ihre Ursache im Gemüte in Verbindung mit anderen Dingen haben, oder auch eine transcendentale, da, wenn wir Gründe haben, anzunehmen, sie seien nicht empirischen Ursprungs, wir bloss die Gründe der Möglichkeit aufsuchen, wie sie a priori doch objektive Realität haben.“ Hinsichtlich der ersten Frage steht Kant ganz auf seiten des Empirismus. Der Begriff vom Raum darf und kann nicht vorausgesetzt werden, denn Begriffe werden nicht angeboren, sondern nur erworben.“ Aber diese psychologische Entscheidung ist für die Beantwortung und Auflösung der transcendentalen Frage durchaus gleichgültig und „in Ansehung des Raumes ist es nicht nötig, zu fragen, wie unsere Vorstellungskraft zuerst zu dessen Gebrauch in der Erfahrung gekommen sei, es ist genug, dass, da wir ihn einmal entwickelt haben, wir die Notwendigkeit, ihn zu denken, ihn mit diesen und keinen anderen Bestimmungen zu denken, aus den Regeln seines Gebrauchs und der Notwendigkeit, die Gründe derselben unabhängig von der Erfahrung anzugeben, beweisen können, ob sie zwar so beschaffen seien, dass sie sich nicht aus einem Begriff entwickeln lassen, sondern synthetisch sind“.

zu unterscheiden, unumgänglich notwendig ist, lässt sich diese Notwendigkeit, teils problematisch, teils assortorisch von den Dingen auszusagen, nun nur unter der Voraussetzung eines discursiven, in Sinnlichkeit und Verstand geschiedenen Erkenntnisvermögens erklären, nicht aber einer intellektuellen Anschauung. Denn wäre unser Verstand anschaulich und unsere Anschauung intellektuell, so würde es für uns auch keine anderen Gegenstände als das durch die alleinige Spontaneität des Denkens erzeugte Wirkliche geben und die Realität eines Gedankens wäre zugleich notwendig auch die Realität des in ihm Enthaltenen. Für einen Verstand, bei dem also der Unterschied zwischen Anschauen und Denken nicht eintrete, würde es heissen: „alle Objekte, die ich erkenne, sind; und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existieren, d. i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existieren, also auch die davon zu unterscheidende Notwendigkeit, würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können." (Kehrb. S. 289.) Daher warnt Kant schliesslich nur davor, die Unterschiede von Möglichkeit und Wirklichkeit, Zufälligkeit und Notwendigkeit, welche sich doch nur auf die bloss subjektive Beurteilungsweise unseres in dem Gegensatz von Sinnlichkeit und Denken nun einmal verwickelten Erkenntnisvermögens beziehen, in die Dinge selbst hineinzutragen. „Die Sätze also: dass Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, dass also aus der blossen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, dass dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn dass dieses nicht daraus gefolgert werden könne . . ., leuchtet aus der unnachlasslichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt notwendig existierend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art, zu existieren, sich vorstellen solle.

Denn wenn er es denkt (er mag es denken wie er will), so ist es bloss als möglich vorgestellt. (Kehrb. S. 288 ff.)

### 6. *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre.*

Der allgemeine, in ungestümem Produktionsdrang begriffene Zustand des spekulativen Denkens am Ende des 18. Jahrhunderts führte dazu, dass auf das Zeitalter der Kritik doch wieder ein Zeitalter der Metaphysik, auf das Zeitalter des Kritizismus abermals ein solches des Dogmatismus folgte. In dieser Hinsicht wurde die kantische Philosophie zunächst von Fichte fortgebildet, dessen als dogmatisch zu charakterisierende Lehre sich von derjenigen Kants vornehmlich in zwei Punkten unterscheidet: in der Leugnung der Realität der Dinge selber und der Hypostase des von Kant nur als Norm behaupteten transcendentalen Bewusstseins zum metaphysischen Urgrund der Dinge in der Gestalt der reinen praktischen Vernunft. In Fichtes Philosophie wird daher auch die Sinnlichkeit schliesslich zu einem rein spontanen Vermögen, einem blossen Gedanken. „Wenn du einen Gegenstand setzest mit dem Gedanken, dass er dich affiziert, so denkst du dich in diesem Falle affiziert, und wenn du denkst, dass dies bei allen Gegenständen deiner Wahrnehmung geschehe, so denkst du dich als affizierbar überhaupt oder mit anderen Worten: du schreibst dir durch dieses dein Denken Rezeptivität oder Sinnlichkeit zu.“ [1]) Um so mehr hatte andererseits Kant Grund, sich gegen alle Umdeutungsversuche, die in der Kritik der reinen Vernunft neugestaltete Lehre von der Sinnlichkeit im Sinn und Geist des von Fichte begründeten Systemes auszulegen, zu verwahren, und er tut dies in seiner „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre“, in welcher er sich nicht ohne eine gewisse persönliche Gereiztheit gegen Fichte ausgesprochen hat: „Da endlich Rezensent behauptet, dass die Kritik in Ansehung dessen, was sie von der Sinnlichkeit

---

1) W. W. I, 480 ff.

wirklich lehrt, nicht buchstäblich zu nehmen sei, sondern ein Jeder, der die Kritik verstehen will, sich aller erst des gehörigen (Beckischen oder Fichteschen) Standpunktes bemächtigen muss, weil der kantische Buchstabe ebensogut wie der Aristotelische den Geist töte, so erkläre ich hiermit nochmals, dass die Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen, und bloss aus dem Standpunkt des gemeinen, nur zu solchen abstrakten Untersuchungen hinlänglich kultivierten Verstandes zu betrachten ist.“ (Ha. VIII 600.)[1])

---

1) Neu gedruckt in Kants gesammelten Schriften, herausgegeben von der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften XII, 396 ff.

---

Zweiter Teil.

# Die Lehre von der Sinnlichkeit in ethischer Hinsicht.

## 1. Die Kritik der praktischen Vernunft. 1788.

Wir eröffnen uns das Verständnis für die Lehre von der Sinnlichkeit in praktisch-ethischer Hinsicht durch die Bemerkung, dass Kant die von der Kritik der reinen Vernunft[1]) begründete qualitative Differenz von Sinnlichkeit und Verstand resp. Vernunft auch in die praktische Philosophie herübergenommen, in dieser aber wesentlich zu Ungunsten der Sinnlichkeit verändert hat. Diese Veränderung besteht vornehmlich darin, dass das von Kant neuformulierte Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand immer mehr den Charakter eines Wertverhältnisses annimmt, dass demgemäss die Kluft zwischen oberem und unterem Vermögen immer grösser und das Ansehen der Sinnlichkeit als solcher immer mehr verringert wird.[2]) In der Kritik der reinen Vernunft ist die Sinnlichkeit ein zum Ganzen der Erfahrung notwendiges Element, das darum vor Missachtung geschützt wird; „in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung leider eine Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen her-

1) Die Kritik der reinen Vernunft und die Grundlegung der Metaphysik der Sitten, welche beide der Kritik der praktischen Vernunft zeitlich vorangehen, sind für die spezielle Lehre von der Sinnlichkeit in ethischer Hinsicht von keiner weder materialen noch formalen Bedeutung. Auf eine besondere Behandlung derselben ist demzufolge in Anbetracht unseres Themas verzichtet.

2) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II, 34.

zunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird." [1]) Der Begriff der Erfahrung selbst spielt demnach in der praktischen Philosophie, verglichen mit der theoretischen, eine ganz andere, viel geringere und verächtlichere Rolle, und demgemäss ist auch die Stellung und Bedeutung der Sinnlichkeit in der Kritik der praktischen Vernunft eine ganz andere als die in der reinen Vernunft begründete: eine viel geringere, minderwertigere und verächtlichere.

Wenn demnach schon im allgemeinen die praktische Sinnlichkeit der theoretischen nachsteht, so wird vollends deren ethische Wertbedeutung noch dadurch wesentlich verringert, dass dieselbe bestimmte, für die Ermöglichung der Erfahrung selbst notwendige und allgemeingültige Prinzipien a priori nicht aufzuweisen hat. Zwar versucht Kant den Schematismus der Kritik der reinen Vernunft auch auf die Kritik der praktischen Vernunft zu übertragen: wie die Analytik der theoretischen reinen Vernunft in eine transcendentale Ästhetik und eine transcendentale Logik, so soll nun auch umgekehrt die der praktischen Vernunft in die Logik und Ästhetik eingeteilt werden. Aber eben jenes Fehlen apriorischer Elemente innerhalb der praktischen Sinnlichkeit macht doch nun einen wesentlichen Unterschied zwischen der Sinnlichkeit im Erkennen und der Sinnlichkeit im Wollen aus. „Die Ästhetik hatte dort noch zwei Teile wegen der doppelten Art einer sinnlichen Anschauung; hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anschauungsfähigkeit, sondern bloss als ein Gefühl, das ein subjektiver Grund des Begehrens sein kann, betrachtet, und in Ansehung dessen verstattet die reine praktische Vernunft keine weitere Einteilung." (Kehrb. S. 109.)

Als der einzige sinnliche Bestimmungsgrund des Willens bleibt demnach nur das empirische Lustgefühl übrig. Dasselbe lässt sich zunächst definieren als „die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den

1) Kritik der reinen Vernunft. Kehrbach, S. 277 ff. Vgl. auch Hegler, die Psychologie in Kants Ethik S. 29 ff.

subjektiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts, zur Handlung es hervorzubringen", und gehört als solches zu dem Begehungsvermögen, d. i. dem Vermögen eines Wesens, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein." (Kehrb. S. 8, Anm.)

Die hauptsächlichste psychologische Bestimmung, welche Kant über dieses Lustgefühl abgiebt, besteht aber darin, dass in der Vorbereitung von Willenshandlungen nicht den mit dem Gefühle nur zufällig verbundenen Vorstellungen und der durch diese Verbindung bedingten Qualität der Gefühle, sondern allein den unmittelbar den Willensvorgängen selbst integrierenden Lust- und Unlustgefühlen und deren graduell verschiedener Intensität die entscheidende Bedeutung zukommt. „Es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens frägt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die Vorstellung dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur wie sehr sie vergnügt." (Kehrb. S. 25.) „Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm (dem Menschen) gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er affiziert werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschliessen." (Kehrb. S. 26.) Eben darum tadelt Kant auch die Methode des einseitigen Rationalismus, die Verschiedenheit der Begehrungsvermögen nach der Verschiedenheit der Erkenntnisvermögen zu bestimmen und daher den Unterschied zwischen unterem und oberem Begehrungsvermögen lediglich dem Unterschied der Verbindung der Gefühle der Lust und Unlust mit den Sinnes- und Verstandesvorstellungen gleichzusetzen. Denn „die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das

Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen, nicht allein sofern von einerlei Art, dass es jederzeit bloss empirisch erkannt werden kann, sondern auch sofern, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äussert, affiziert, und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verschieden sein kann". (Kehrb. S. 26.) Der zwischen den niederen und „feineren Freuden und Ergötzungen" bestehende Unterschied darf daher doch dem wesentlichen Unterschied vom oberen und unteren Begehrungsvermögen nicht gleichgesetzt werden und „es giebt also entweder gar kein oberes Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muss für sich allein praktisch sein". (Kehrb. S. 28.)

Für die kritische Ethik erhob sich an dieser Stelle nun die wichtige Frage, ob und welche Bedeutung den auf den speziellen Lustgefühlen beruhenden praktisch-materialen Prinzipien oder den Glückseligkeitsprinzipien hinsichtlich der Begründung allgemeiner sittlicher Gesetze zukommt.

Die Gründe, welche Kant zur Verneinung dieser Frage und damit zur Verwerfung des systematischen Eudaemonismus überhaupt geführt haben, sind kurz folgende:

Ein Grund der Unmöglichkeit der Aufstellung dieser praktisch-materialen Prinzipien zu allgemeinen praktischen Gesetzen liegt schon darin, dass eben diese auf den speziellen Lustgefühlen beruhenden praktisch-materialen Prinzipien nicht die Gewähr einer allgemeinen und notwendigen Gesetzgebung in sich tragen. Die auf den speziellen Lustgefühlen begründeten praktisch-materialen Prinzipien sind niemals a priori, sondern nur empirisch bedingt; sie können eben darum niemals wirkliche praktische Gesetze abgeben. Aber auch schon aus dem Grunde sind ferner die auf den blossen Lustgefühlen beruhenden praktisch-materialen Prinzipien zu Prinzipien einer allgemeinen und notwendigen Gesetzgebung nicht tauglich, weil sie überdies niemals kategorische, sondern nur hypothetische Imperative abgeben würden, und weil sie ausserdem

auch schon an zwei logischen Ungereimtheiten scheitern müssten: denn sie würden, zum Moralgesetz erhoben, uns erstens etwas gebieten, wonach wir so wie so streben und zweitens etwas, zu dessen Verwirklichung wir bei der Unberechenbarkeit und den Zufälligkeiten des Naturlaufs doch nicht imstande sind.[1])

Aus obigen Gründen: moralischen, materiellen, logischen und erkenntnistheoretischen hat also Kant die Unhaltbarkeit der eudaemonistischen Lust- und Glückseligkeitsmoral nachgewiesen. „Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.“ Wenn daher „ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloss der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“. Diese rein formale, absolute Bestimmung des Willens durch sich selbst, diese Autonomie des sittlichen Bewusstseins ist freilich nur wiederum unter einer weiteren Voraussetzung möglich: dass eben diese Willensbestimmung eine auf Unabhängigkeit von aller „Materie des Wollens“ und Freiheit begründete, dass also Freiheit wirklich ist. So werden die Formalität des Sittengesetzes, die Autonomie des sittlichen Bewusstseins und die Freiheit des Willens zu den drei Grund- und Eckpfeilern der kantischen Ethik. Und sie sind, wenn nicht erkenntnistheoretisch, so doch ethisch in genau eben demselben Sinne als die Grundsätze des reinen Verstandes allgemeingültig und notwendig, als auch sie die Bedingungen enthalten, ohne welche, wie in Ermanglung jener die theoretische, so in Ermanglung dieser die praktische Erfahrung, wahre Moralität und wirkliche Sittlichkeit, nicht zustande kommt.

---

1) Bruno Bauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. S. 39 ff., S. 54.

Die nächste Aufgabe der kantischen Ethik besteht nun darin, das Verhältnis der laut der Forderung des sittlichen Notwendigkeitsbewusstseins angenommenen reinen praktischen Vernunft und der empirischen Sinnlichkeit, zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit näher zu bestimmen. Machen wir den Versuch, uns zunächst ein von aller Sinnlichkeit unbedingtes Wesen zu denken, so müsste der Wille eines solchen Wesens auch ein keiner dem moralischen Gesetz widerstreitender Maximen fähiger, seinem Wesen nach also ein rein moralischer sein. Ein solcher Wille wäre also ein heiliger und, insofern das Sittengesetz das Naturgesetz des durch ihn Erschaffenen ist, ein göttlicher. Anders verhält es sich dagegen in einem mit Sinnlichkeit begabten und bedingten Wesen. Hier wird notwendig das Naturgesetz zum Sittengesetz, das unbedingte Sein zum unbedingten Sollen, die natürlich sittliche Bestimmtheit des Willens zur pflichtmässigen Gesinnung herabgesetzt. Das Sittengesetz trägt hier einen durchaus imperativen Charakter. Es ist nicht das Gesetz eines absoluten Seins, sondern eines absoluten, kategorischen Sollens, und ebenso ist das durch dasselbe Gebotene bei der Verschiedenheit der Objektsbeziehung von Vernunft und Sinnlichkeit nicht das absolut Wirkliche, sondern nur das absolut wirklich Seinsollende, zwar das moralisch Notwendige, nicht aber auch das empirisch Wirkliche.

Ein weiterer Punkt betrifft alsdann die Einsicht, dass die Verhältnisbestimmung von Sinnlichkeit und Vernunft in der Kritik der praktischen Vernunft ganz anders als die von Kant in der Kritik der reinen Vernunft begründete gefasst werden muss. Das von Kant in der Kritik der reinen Vernunft neu formulierte Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand beginnt, wie schon oben betont, immer mehr den Charakter eines Wertverhältnisses anzunehmen und sich demgemäss dahin auszubilden, dass die Sinnlichkeit der Vernunft weit weniger neben- als untergeordnet und ebenso das ursprünglich friedliche Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand resp. Vernunft immer mehr in ein disharmonisches und feindliches

umgewandelt wird. Beide Bestimmungen finden ihren Erklärungsgrund darin, dass die sinnlichen Neigungen selbst in ihrer grösstmöglichen Übereinstimmung mit dem Sittengesetz doch stets die Möglichkeit eines Konfliktes mit diesem in sich tragen und dass in eben diesem Konflikt nicht die Pflicht der Neigung, sondern die Neigung der Pflicht mit „absoluter logischer Notwendigkeit“ [1]) untergeordnet werden muss. Andererseits ist Kant weit davon entfernt, die sinnlichen Neigungen als solche im rigoristischen Sinn zu verwerfen. Wäre eine solche Verwerfung des sinnlichen Trieblebens in moralischer Hinsicht schon darum nicht nötig, weil die Prädikate des Guten und Bösen überhaupt niemals die an sich völlig aethischen Neigungen als solche, sondern nur deren Beziehung zum Sittengesetz betreffen, so wäre überdies eine solche Verneinung auch schon psychologisch nicht möglich. Denn „die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz und eine Seligkeit, welche ein Bewusstsein seiner unabhängigen Selbstgenügsamkeit voraussetzen würde“, sondern ein durch unsere endliche Natur selbst uns aufgedrungenes „Problem“. Daher ist glücklich zu sein „notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens“ (Kehrb. S. 29), und wir haben allerdings „einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit“, uns um das Interesse derselben zu bekümmern und uns praktische Maximen auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und womöglich auch eines zukünftigen Lebens zu machen (Kehrb. S. 74), ja „es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen: teils weil sie Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu beförden, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein“. (Kehrb. S. 113.)

1) Bruno Bauch, Die Persönlichkeit Kants. Kantstudien IX, S. 208.

Verbietet es sich demgemäss schon aus diesen allgemeinen Gründen, die kantische Moralphilosophie als eine rigoristische zu bezeichnen,[1]) so wird vollends der Vorwurf des Rigorismus auch noch dadurch entkräftigt, dass Kant ferner in dem moralischen Gefühl, welches in ähnlicher Weise wie die Einbildungskraft in der Kritik der reinen Vernunft das untere und obere Vermögen miteinander verbindet, selbst ein harmonisches, lusterweckendes Verhältnis zwischen dem unteren und oberen Begehrungsvermögen, der Sinnlichkeit und der reinen praktischen Vernunft gestiftet hat. Ähnlich wie die Stellung der Einbildungskraft ist auch die Stellung des moralischen Gefühls oder des Gefühls der Achtung als eine Mittel- und Zwischenstellung zu bezeichnen. Teils der Vernunft, teils der Sinnlichkeit angehörend, ist der Charakter desselben teils ein sinnlicher, teils ein intellektueller, seine Wirkung bald positiv, bald negativ. Negativ ist vor allem seine Wirkung auf das sinnliche Triebleben; denn indem unsere Natur als sinnliches Wesen so beschaffen ist, „dass die Materie des Begehrungsvermögens sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst . . . gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmachte, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt“ ist (Kehrb. S. 90), muss das Sittengesetz zunächst die durch diese sinnlichen Ansprüche bezeichneten Gefühle der „Eigenliebe“ und des „Eigendünkels“ niederschlagen. Insofern ist seine Wirkung zunächst negativ und diese negative Wirkung auf das Gefühl „sowie aller Einfluss auf dasselbe und wie jedes Gefühl überhaupt“ als „pathologisch“ zu bezeichnen. (Kehrb. S. 91.) Aber diese negative Wirkung des Sittengesetzes hat dann doch auch eine positive Wirkung zur Folge. Denn da dieses Gesetz „doch etwas an sich

1) Damit soll freilich nicht geleugnet sein, dass sich Spuren einer mehr rigoristischen Auffassung auch in der Kritik der praktischen Vernunft aufzeigen lassen. Gleichwohl sind dieselben in dieser noch von keiner systematischen und prinzipiellen Bedeutung und finden in der persönlichen, etwas spröden und herben Lebensstimmung Kants ihre genügende Erklärung.

Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d. i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und, indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demütigt, ein Gegenstand der grössten Achtung; mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird". (Kehrb. S. 89 ff.) Dieses a priori gewirkte Gefühl der Achtung kann daher auch nicht wieder als bloss „pathologisch" bezeichnet werden. Vielmehr „ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher ihres Ursprunges wegen nicht pathologisch, sondern muss praktisch-gewirkt heissen" (Kehrb. S. 92), und „also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können". (Kehrb. S. 90.) Es ist eben darum auch besonders geeignet, die Einheit der Handlung in der Verbindung von Sinnlichkeit und Vernunft herzustellen und so „der Sinnenwelt als einer sinnlichen Natur die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur", zu verschaffen, „ohne doch jener in ihrem Mechanismus Abbruch zu tun". (Kehrb. S. 52.)

Obige Gedanken, welche insgesamt der „transcendentalen Analytik" angehören, erhalten ihre Ergänzung in der „transcendentalen Dialektik der reinen praktischen Vernunft". Die reine Vernunft, sagt Kant, hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese Totalität kann schlechterdings nur in den Dingen an sich selbst, nicht aber in den Erscheinungen, in welchen man dieselbe gewöhnlich sucht, und dadurch in eine scheinbar unauflösliche Antinomie

gerät, angetroffen werden. In eine solche Antinomie gerät nun auch die reine praktische Vernunft, indem sie zu dem praktisch Bedingten, das auf Neigungen und Bedürfnissen beruht, das Unbedingte, nämlich die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft unter dem Namen des höchsten Gutes sucht. Unter den Begriff des höchsten Gutes fast Kant zwei heterogene Bestimmungen: die dem Willen als Endziel gesetzte Sittlichkeit und die demselben als Objekt zu Grunde liegende Glückseligkeit zusammen. Und die aus dieser Verbindung erwachsende Antinomie besteht nun darin, dass die Sittlichkeit mit der Glückseligkeit weder gleichgesetzt noch die Glückseligkeit als die Ursache oder die Wirkung der wenigstens in der Erfahrung der Glückseligkeit oft widerstreitenden Sittlichkeit gedacht werden kann. Die Herstellung einer genauen Proportion zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ist daher nur in der Welt der Dinge an sich und auch hier nur auf mittelbarem Wege, unter der Voraussetzung der Existenz eines höchsten, Sittlichkeit und Glückseligkeit genau abwägenden, göttlichen Willens möglich. Und ebenso ist die Erlangung der zu dem Besitze höchster Glückseligkeit erforderlichen völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz d. i. der Heiligkeit des Willens nur dann möglich, wenn ich einen ins Unendliche gehenden Progressus annehme, in welchem unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit meines vernünftigen Wesens d. i. der Unsterblichkeit der Seele jene Heiligkeit des Willens noch erreichbar ist.

Kants Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes sind also nicht Beweise des Wissens, sondern solche des Glaubens. „Die Postulate sind die Bedingungen des sittlichen Lebens und ihre Realität muss ebenso geglaubt werden wie dieses. Aber sie bleiben damit theoretisch so wenig erkennbar wie zuvor.“ [1])

---

1) Windelband, Geschichte der Philosophie S. 453.

Dass freilich auch diese praktische Begründung der reinen Vernunftideen manche Widersprüche, speziell auch zu der Lehre von der Sinnlichkeit enthält, ergiebt sich aus Folgendem:

Als ein Missgriff Kants muss es zunächst bezeichnet werden, dass Kant in den Begriff des höchsten Gutes die Glückseligkeit als notwendige Teilbestimmung mit aufgenommen und ebenso die Erlangung der zu dem Besitze höchster Glückseligkeit erforderlichen völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz d. i. der Heiligkeit des Willens einem ins Unendliche gehenden Progressus zugeschrieben hat. Der Widerspruch, in welchen Kant dadurch gerät, besteht darin, dass jetzt die Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft und der Analytik der Kritik der praktischen Vernunft im geraden Gegensatze zu den Forderungen der Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft stehen: dort die Glückseligkeit und Sinnlichkeit eine nur zeitlich bedingte und zufällige, hier eine notwendige und kosmische, ja metakosmische Bestimmung des Willens; und ebenso die sinnlichen Zeitbedingungen dort eine bloss empirische und zufällige Anschauungsweise der Dinge, hier die notwendigen und wesentlichen Grundvoraussetzungen einer Vollendung des sittlichen Lebens und einer moralischen Weltentwicklung überhaupt. Aber auch das verdient noch hervorgehoben zu werden, dass obige Beweisführung selbst unter der Voraussetzung ihrer logischen Statthaftigkeit doch keineswegs das eigentliche Beweisziel, die Möglichkeit der Herstellung der zu dem Besitze vollkommenster Glückseligkeit erforderlichen höchsten Sittlichkeit d. i. der Heiligkeit des Willens erreichen würde. Denn auch hier stehen sich wieder die beiden Teile der Kritik der praktischen Vernunft, die Analytik und Dialektik, einander im verneinenden Sinne gegenüber, und während jene die Heiligkeit des Willens ausdrücklich der völligen Unbedingtheit desselben durch sinnliche Triebmotive gleichsetzt, findet diese gerade in der unendlichen Fortdauer des sinnlichen Trieblebens und dessen fortschreitender

Läuterung die einzig reale Bedingung gegeben, jenen Zustand der Heiligkeit des Willens zu verwirklichen.

Dennoch ist freilich andererseits die kantische Philosophie die einzige, welche die scheinbar unversöhnlichen Gegensätze des Daseins: Freiheit und Naturgesetzlichkeit, mathematisch-physikalische Naturbetrachtung und ethisch-teleologische Weltbetrachtung in harmonischster Ausgestaltung in sich vereinigt und somit, wenn nicht theoretisch, so doch praktisch zu einer völlig befriedigenden Welt- und Lebensauffassung gelangt. Kant lässt zunächst die mathematisch-mechanistisch-naturalistische Betrachtungsweise als eine durchaus berechtigte gelten. Im Gebiete der Sinnlichkeit und des durch den Schematismus auf Erscheinungen eingeschränkten kategorialen Verstandesgebrauchs sind allein die Gesetze der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft, der Sinnlichkeit und des Verstandes allgemeingültig und notwendig: hier hat nicht die Ethik, sondern die Physik, nicht das Glauben, sondern das Wissen Platz. Aber die Welt der Erscheinungen ist nicht auch eine Welt der Dinge selber und für diese gelten nicht wiederum die Sätze des Wissens, sondern die Gesetze des Glaubens, nicht die regulativen Prinzipien der spekulativen, sondern die konstitutiven Prinzipien der reinen praktischen Vernunft. So ist weder das Wissen um des Glaubens willen zu verneinen, noch das Glauben des Wissens wegen aufzuheben. Zwei Dinge vielmehr erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“

---

Einige Ergänzungen zu der Lehre von der Sinnlichkeit enthält schliesslich noch die der Kritik der praktischen Vernunft hinzugefügte Methodenlehre. Kant versteht hier unter Methodenlehre die „Art, wie man den Gesetzen der reinen

praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv-praktisch machen könne“. (Kehrb. S. 181.) Hinsichtlich der Erziehung stellt Kant nicht in Abrede, dass, um ein noch ungebildetes und verwildertes Gemüt in das Geleis des moralisch-Guten zu bringen, sich die Erziehung zunächst auch einiger rein sinnlicher Mittel, so z. B. Vorspiegelung von Vorteil, Androhung von Strafe u. s. w. bedienen müsse. Allein nach diesen vorbereitenden Anleitungen muss auch sogleich der reine moralische Beweggrund an die Seele gebracht werden, der, „weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüte eine ihm selbst unerwartete Kraft giebt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, sofern sie herrschend werden will, loszureissen, und in der Unabhängigkeit seiner intellegiblen Natur und der Seelengrösse, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden“. (Kehrb. S. 182.) Nur will Kant die Jugend mit Beispielen edler, sog. überverdienstlicher Handlungen geschont wissen. Kindern Handlungen als edle, grossmütige, verdienstliche zum Muster aufzustellen in der Meinung, sie durch Einflössung eines Enthusiasmus für dieselben einzunehmen, heisst, sie bei Zeiten zu Phantasten machen, und nicht auf disziplinlose Schwärmerei, sondern auf Grundsätze, Pflicht und Schuldigkeit muss der Charakter begründet werden.

### 2. Die Kritik der Urteilskraft. 1790.

Aus der Kritik der teleologischen Urteilskraft verdient zunächst der § 76 hervorgehoben zu werden, in welchem Kant, wie auf theoretischem Gebiet die qualitative Differenz von Sinnlichkeit und Verstand, so auf praktischem Gebiete die qualitative Differenz von Sinnlichkeit und Vernunft zu begründen versucht. Die Beweisführung bewegt sich auch hier auf indirektem Wege. Ausgehend von der Tatsache, dass die Sittengesetze für uns nicht Gesetze eines

absoluten Seins, sondern eines absoluten Sollens sind, lässt sich auch hier dieser imperative Charakter derselben nun nur unter der Voraussetzung eines Dualismus unseres Begehrungsvermögens in Sinnlichkeit und Vernunft, nicht aber unter der Annahme einer alleinigen Existenz der reinen praktischen Vernunft, bei welcher es für uns keine anderen Triebfedern als die moralischen Gesetze geben, und demzufolge das durch die Vernunft Gebotene notwendig auch das durch die alleinige Kausalität des sittlichen Willens bewirkte Wirkliche sein müsste, erklären. Jener Gegensatz zwischen sittlicher Bestimmung und sinnlicher Bedingtheit könnte also nicht stattfinden, „wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit als subjektive Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur ihrer Kausalität nach, mithin als Ursache in einer intellegiblen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Tun, zwischen einem praktischen Gesetze, von dem, was durch uns möglich ist, und dem theoretischen, von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein würde“. Es ist folglich ganz klar, „dass es nur von der subjektiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens herrührt, dass die moralischen Gesetze als Gebote und die ihnen gemässen Handlungen als Pflichten vorgestellt werden müssen“, indem hier „die objektive Notwendigkeit der Handlung als Pflicht derjenigen, die sie als Begebenheit haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freiheit läge, entgegengesetzt, und die moralisch schlechthin notwendige Handlung“, die, obwohl sie notwendig geschehen sollte, doch öfter nicht geschieht, „für sich als ganz zufällig angesehen wird“. (Kehrb. S. 290.)

Kurz hervorgehoben zu werden verdient ferner noch der § 83 „von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems“. Kant macht hier den Versuch, die Natur und deren naturgeschichtlich-historische Entwicklung „nach Grundsätzen der Vernunft zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflektierende Urteilskraft“ unter dem Gesichtspunkt eines auf den Menschen als letzten Naturzweck ge-

richteten teleologischen Systems zu betrachten, und er stellt bei der Unmöglichkeit einer Erklärung des antinomischen Charakters des Naturlaufs unter dem Gesichtspunkt der zum letzten Naturzweck erhobenen Glückseligkeit insbesondere die Kultur des Menschen als letzten Zweck des natürlich-geschichtlichen Geschehens auf. Und unter dieser Annahme ist nun zugleich auch eine ganz befriedigende Erklärung der in uns befindlichen sinnlichen Anlagen möglich. So lässt es sich zunächst sehr wohl begreifen, dass uns zunächst einmal die sinnlich niederen Triebe von Natur beigegeben werden mussten, „um die Bestimmung der Tierheit in uns nicht zu vernachlässigen oder gar zu verletzen, indessen dass wir doch frei genug sind, sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern". (Kehrb. S. 324.) Um uns aber überdies noch über die Stufe der Tierheit hinaus zu höherer, geistig-sittlicher Kultur zu erheben, so sind uns ausserdem noch von Natur besondere intellektuelle Lustgefühle zuerteilt, die, wiewohl zweifellos von einem Übergewicht von Übeln, der Verfeinerung im Geschmack, des Luxus in den Wissenschaften und zeitweiligen Kulturüberdrusses begleitet, dennoch den Menschen, wenn nicht sittlich, so doch gesittet machen und ihn so zu einer Herrschaft vorbereiten, „in der die Vernunft allein Gewalt haben soll". (Kehrb. S. 326.)

### 3. Metaphysik der Sitten. 1797.

Aus der Metaphysik der Sitten, speziell den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre verdient insbesondere der erste Abschnitt der Einleitung, in dem Kant eine vollständige, zusammenfassende Theorie der Sinnlichkeit aufstellt, hervorgehoben zu werden.

Die Sinnlichkeit lässt sich zunächst durch das „Subjektive unserer Vorstellungen überhaupt" erklären und zerfällt, je nachdem dieses Subjektive unserer Vorstellungen auf ein Objekt zum Erkenntnis desselben oder bloss auf das Subjekt und dessen gegenwärtigen Gemütszustand bezogen wird,

in zwei heterogene Bestandteile, den „Sinn“ und das „Gefühl“. Das Gefühl lässt sich zunächst als denjenigen Akt definieren, welcher „die Wirkung der Vorstellung aufs Subjekt enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder zur Vernunft gehören mag“ und unterscheidet sich von dem Sinn wesentlich dadurch, dass es nicht auch „als Erkenntnisstück auf ein Objekt bezogen“, sondern lediglich nur aufs Subjekt und dessen gegenwärtigen Gemüts- resp. Lust- und Unlustzustand gerichtet ist. Dabei kann die Lust wiederum eine doppelte: eine praktische oder eine ästhetisch-contemplative sein. „Man kann die Lust, welche mit dem Begehren notwendig verbunden ist, praktische Lust nennen, sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht notwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objekts der Vorstellung ist, sondern bloss an der Vorstellung allein haftet, bloss contemplative Lust oder untätiges Wohlgefallen nennen,“ oder kurz auch als „Geschmack“ bezeichnen können. (Ha. VII S. 8 ff.)

Was schliesslich das Begehrungsvermögen als solches anbetrifft, so sind je nach der alleinigen Existenz der Sinnlichkeit oder der reinen praktischen Vernunft oder der Verbindung beider drei verschiedenartige Teile zu unterscheiden: die tierische, die menschliche und die reine Willkür. „Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, stimulus) bestimmbar ist, würde tierische Willkür (arbitrium brutum) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar affiziert, aber nicht bestimmt wird und ist also für sich nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden.“ Unter reinem Willen oder Freiheit der Willkür will Kant schliesslich negativ die „Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe“ verstanden wissen oder positiv „das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein“. (Ha. VII S. 10 ff.)

---

Dritter Teil.

# Die Lehre von der Sinnlichkeit in ästhetischer Hinsicht.

## 1. Die Kritik der Urteilskraft. 1790.

Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft trägt im Vergleich zu den übrigen kritischen Schriften Kants ein mehr psychologisches Gepräge. Dieser psychologistische Charakter der Schrift zeigt sich insbesondere darin, dass Kant die Dreiteilung der Seelenvermögen in Erkenntnis, Wille und Gefühl, welche vornehmlich Tetens in Deutschland eingeführt hatte, ebenfalls annimmt und nun nachträglich seinem ganzen philosophischen System zu Grunde zu legen versucht. „Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen.[1]) (Kehrb. S. 14.) Für das Erkenntnisvermögen ist allein der Verstand, für das Begehrungsvermögen die Vernunft, für das Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust die reflektierende Urteilskraft gesetzgebend. Da jede Gesetzgebung auf Prinzipien a priori beruht, so ist zu vermuten, „dass die Urteilskraft

1) Die Dreiteilung der Seelenvermögen lässt sich bei Kant seit 1787 nachweisen, zum ersten Male in dem Brief an Reinhold vom 18. Dezember 1787: „Denn der Vermögen des Gemüts sind drei, Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen Vernunft, für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Prinzipien a priori gefunden. Ich suchte diese auch für das zweite u. s. w.“

ebensowohl für sich ein Prinzip a priori enthalte und, da mit dem Begehrungsvermögen notwendig Lust und Unlust verbunden ist, ebensowohl einen Übergang vom reinen Erkenntnisvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht". (Kehrb. S. 16.) Die Kritik der Urteilskraft ist daher nach ihrer systematischen Bedeutung als das Verbindungsglied der zwei Teile der Philosophie: der theoretischen und praktischen zu einem Ganzen zu denken, und sie soll eben als solches zugleich die Vereinigung der Gegensätze zwischen Natur und Freiheit, sinnlicher und sittlicher Welt herstellen, und so die Übereinstimmung des Natürlichen mit dem Sittlichen nachweisen, welche zunächst durch die scharfe Ausprägung der Gegensätze von Freiheit und Naturgesetzlichkeit, theoretischer und praktischer Vernunft gefährdet erscheint.[1])

Indem somit die Kritik der Urteilskraft die mechanisch-naturgesetzliche Betrachtungsweise mit der moralisch-vernunftgemässen Auffassungsweise verbindet, beurteilt sie die Natur nach dem Prinzip der Zweckmässigkeit. Der Begriff der Zweckmässigkeit gehört daher weder zu den reinen Stammbegriffen des Verstandes, noch zu den reinen Vernunftgesetzen, sondern ist „ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat". (Kehrb. S. 18.) Da ferner an einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande Zweckmässigkeit in doppelter Weise: entweder aus einem nur subjektiven Grunde als Übereinstimmung seiner Form mit den Erkenntnisvermögen oder aus einem objektiven als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst vorgestellt werden kann, so ist auch ein doppelter Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft: ein ästhetischer und ein teleologischer möglich. Im ersteren Fall ist also die Urteilskraft auf die „Naturschönheit als Dar-

1) Windelband, Geschichte der Philosophie S. 456 f.

stellung des Begriffs der formalen, bloss subjektiven", im zweiten Fall auf die „Naturzwecke als Darstellung des Begriffs einer realen, objektiven Zweckmässigkeit" gerichtet, im ersteren Fall also die Naturbetrachtung eine ästhetische, im zweiten Fall eine theoretische. (Kehrb. S. 33.)

Eine weitere Bestimmung ergiebt sich ferner aus der Erwägung, dass, da die Urteilskraft als oberes Vermögen zugleich dem Gefühlsvermögen angehört, sich dieselbe in ihrer doppelten Betätigungsweise sowohl als teleologische, wie als ästhetische notwendig mit einem a priori gewirkten Lustgefühl verbindet. Im ersteren Fall, wo die Lust aus der objektiven Naturbetrachtung selbst herrührt, ist dieselbe der Grund einer logischen, im zweiten Falle, wo die Lust auf der Angemessenheit der Objekte zu unseren Erkenntnisvermögen beruht, der Grund einer ästhetischen Befriedigung. Lust bereitet uns schon alles Systematische in den Wissenschaften: die Spezifikation der Natur in Arten und Unterarten, das Auffinden allgemeiner Gesetze und die ungezwungene Unterordnung der Tatsachen unter diese allgemeinen Gesetze. Aber auch schon die bloss formale Zweckmässigkeit der Naturobjekte für die Natur unserer Erkenntnisvermögen kann ein besonderes Lustgefühl hervorrufen, und einen Gegenstand, welcher eben dieses spezifische, ästhetische Lustgefühl zu bewirken imstande ist, beurteilen wir als ästhetisch schön. Die Ästhetik wird daher hinsichtlich der Analyse des Schönen zwei Fragen zu beantworten haben: wie muss ein Gegenstand beschaffen sein, damit wir ihm die Prädikate des Schönen beilegen können, und durch welche Merkmale ist ferner das durch eben diese Betrachtung des „schönen" Gegenstandes hervorgerufene ästhetische Lustgefühl bezeichnet?

Beide Fragen beantwortet Kant in dem ersten Buch der Analytik der ästhetischen Urteilskraft, der „Analytik des Schönen". Hinsichtlich der ersten Frage geht Kants Ansicht dahin, dass wir einen Gegenstand als schön dann zu bezeichnen pflegen, sobald bei seiner Betrachtung die beiden Erkenntniskräfte: Einbildungskraft und Verstand, in einem

harmonischen, lustvollen Spiel zu einander begriffen sind. Verstand als das Vermögen der Einheit der Begriffe, und Einbildungskraft als das Vermögen der Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauungen müssen sich in einem harmonischen Verhältnis, in einem „freien Spiel der Erkenntnisvermögen“ befinden, und eben wegen dieses wohltuenden, lustvollen Verhältnisses der Einbildungskraft und des Verstandes nennen wir den diese lustvolle Harmonie der Erkenntniskräfte bedingenden Gegenstand schön. Das ästhetische Urteil unterscheidet sich daher von dem bloss logischen Urteil wesentlich dadurch, dass es nicht die Anschauungen den Kategorien in bestimmter, sondern nur das Vermögen der Einbildungskraft überhaupt dem Vermögen des Verstandes in durchaus allgemeiner Weise unterordnet (Kehrb. S. 149), und somit, so sehr es im übrigen auch mit dem bloss logischen Urteil als Subsumtionsurteil und in dem Besitze einer wenn nicht objektiven, so doch subjektiven Allgemeinheit und Notwendigkeit (§ 35) übereinstimmen mag, doch vor demselben wiederum ein wesentliches Merkmal voraus hat: die Freiheit und kategoriale Unbedingtheit der figürlichen Verbindung in dem Spiele der Einbildungskraft.

Hierbei ist freilich zu betonen, dass in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft die Einbildungskraft eine wesentliche andere Stellung als die ihr von Kant in der Kritik der reinen Vernunft zugeschriebene einnimmt. Die derselben in der Kritik der reinen Vernunft zugewiesene Mittelstellung zwischen Sinnlichkeit und Verstand wird von Kant im wesentlichen aufgegeben und die Einbildungskraft trotz ihres synthetisch-verbindenden Charakters einer Mannigfaltigkeit von Anschauungen vorwiegend der Sinnlichkeit zugerechnet. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass Kant nicht nur überwiegend den sinnlich-anschaulichen Charakter der Einbildungskraft hervorhebt, sondern ganz entschieden die Einbildungskraft dem Verstand in qualitativ-dualistischer Weise gegenüberstellt, und so das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand dem gewöhnlichen Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand analog bestimmt.

„Nun gehören zu einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung und Verstand für die Einheit des Begriffes, der die Vorstellungen vereinigt“ (Kehrb. S. 61), und die Urteilskraft „in Ansehung einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, gebraucht, erfordert zweier Vorstellungkräfte Zusammenstimmung: nämlich der Einbildungskraft für die Anschauung und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben und den Verstand für den Begriff als Vorstellung der Einheit dieser Zusammensetzung“. (Kehrb. S. 149.) Daher lässt sich die Einbildungskraft schliesslich auch kurzweg als das „Vermögen der Anschauungen und Darstellungen“ überhaupt und also durch rein sinnliche Merkmale bezeichnen, und nur insofern als auch hier derselben trotz ihres sinnlich-anschaulichen Charakters doch noch ein synthetisch-spontaner Faktor in der Verbindung einer Mannigfaltigkeit von Anschauungen zukommt, ist auch hier die Einbildungskraft als ein besonderes, von der Sinnlichkeit qualitativ unterschiedenes Vermögen anzusehen: als ein Vermögen nicht des rezeptiven Empfangens, sondern des spontanen Verbindens, nicht der Affektion, sondern der Produktion.

Durch die obigen Ausführungen enthält zunächst die erste der beiden oben aufgeworfenen Fragen nach dem Wesen und dem Charakter des Schönen ihre genügende Lösung: worin besteht und worauf beruht die objektive Vorstellung des schönen Gegenstandes? Die zweite Frage nach dem spezifischen Charakter und der Genesis des durch eben diese Vorstellung des Schönen gewirkten subjektiven Lustgefühls beantwortet Kant dagegen in den vier Momenten des Geschmacksurteils des Schönen. Nach dem ersten Moment desselben, dem der Qualität, macht vornehmlich das Merkmal der praktischen Interesselosigkeit den hauptsächlichsten Unterschied der Lust am Schönen im Gegensatz zu der durch die blosse Sinnesempfindung gewirkten Lust am Angenehmen aus. Das Schöne will weder wie das Angenehme praktisch be-

urteilt, noch praktisch genossen werden, sondern es gefällt unmittelbar durch die blosse Vorstellung des Gegenstandes. Während daher das Angenehme stets auf die Erfüllung eines praktisch-realen, ist dagegen das Schöne nur auf die Erfüllung eines bloss subjektiv-formalen Interesses gerichtet und unterscheidet sich eben damit von dem Angenehmen wiederum durch ein weiteres Merkmal: demjenigen der bloss formalen Zweckmässigkeit. Schön ist also bloss die „Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes", sofern sie ohne Vorstellung bestimmt realer Zwecke an ihm wahrgenommen wird. Ein drittes und viertes Unterschiedsmerkmal des Schönen von dem Angenehmen besteht schliesslich in dem Quantitäts- und Modalitätscharakter des Schönen: hier beansprucht das Schöne eine universelle, wenn nicht objektiv, so doch subjektiv allgemeine und notwendige, das Angenehme eine bloss individuelle und zufällige Geltung seiner Regeln; von dem Schönen sagen wir daher, dass es notwendig, von dem Angenehmen, dass es bloss wirklich und tatsächlich mit Lust verbunden ist.

Wenn demnach die charakteristischen Bestimmungen des Schönen von denen des Angenehmen in der blossen Sinnesempfindung sich wesentlich unterscheiden, so findet dies seinen Erklärungsgrund vornehmlich darin, dass das Gefühl des Schönen eben nicht wie das des bloss Angenehmen als ein bloss pathologisches Lustgefühl aufgefasst werden muss. Ähnlich wie das moralische, ist auch das ästhetische Lustgefühl auf Elementen a priori begründet, und zwar liegt das Apriori des Geschmacksurteils ähnlich wie das des moralischen Urteils wiederum in dem oberen Vermögen: in der auf die formale Zweckmässigkeit der Gegenstände für die Harmonie unserer Erkenntnisvermögen gerichteten und a priori in einem besonderen Gefühl des Wohlgefallens sich subjektiv darstellenden Urteilskraft. In der Frage daher, ob im Geschmacksurteil das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes oder diese vor jenem vorhergehe, ist Kant der letzteren Ansicht. Denn ginge die Lust an dem gegebenen

Gegenstande vorher, und nur die allgemeine Mitteilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurteil der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Urteil nur Privatgültigkeit haben. Also geht die „bloss subjektive (ästhetische) Beurteilung des Gegenstandes oder der Vorstellung, dadurch er gegeben wird, vor der Lust an denselben vorher und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen“ (Kehrb. S. 62), und es ist also „die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjektive Bedingung des Geschmacksurteils demselben zu Grunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muss“. (Kehrb. S. 61.) Doch ist andererseits eine Erkenntnis jener Harmonie der Erkenntnisvermögen bei dem völlig unbegrifflichen Charakter des Schönen subjektiv wiederum nur durch das ästhetische Lustgefühl möglich. „Ein objektives Verhältnis kann zwar nur gedacht, aber, wenn es seinen Bedingungen nach subjektiv ist, doch in der Wirkung auf das Gemüt empfunden werden, und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt, wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnisvermögen überhaupt, ist auch kein anderes Bewusstsein desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zustimmung belebten Gemütskräfte, der Einbildung und des Verstandes, besteht, möglich.“ (Kehrb. S. 63 ff.)[1])

Durch obige Ausführungen des ersten Buches der Analytik der ästhetischen Urteilskraft, der Analytik des Schönen, ist die Analyse des Schönen im wesentlichen vollendet. Fassen wir alles zusammen, so unterscheidet sich die Sinnlichkeit im Ästhetischen allerdings sehr wesentlich von der Sinnlichkeit der Kritik der reinen und der Sinnlichkeit der Kritik der praktischen

---

1) Man kann demnach auch so sagen: die Harmonie der Erkenntnisvermögen, resp. deren Beurteilung vermittelst der reflektierenden Urteilskraft, ist der Realgrund des ästhetischen Lustgefühls, das ästhetische Lustgefühl umgekehrt der Erkenntnisgrund der Harmonie der Erkenntnisvermögen.

Vernunft. Gegenüber der Sinnlichkeit im Theoretischen macht vornehmlich der bloss subjektive, aber doch zugleich apriorische Charakter das wesentliche Unterschiedsmerkmal des ästhetischen Lustgefühls im Gegensatz zu der theoretischen Sinnlichkeit aus. Das ästhetische Lustgefühl kann weder mit der Sinnesempfindung verglichen werden, denn es ist nicht empirisch, sondern apriorisch, noch auch der Raum- und Zeitanschauung gleichgesetzt werden, denn es besitzt nicht die Merkmale strenger Allgemeinheit und objektiver Notwendigkeit. Aber auch mit dem praktisch-pathologischen, bloss empirischen und stets nur individuellen Lustgefühl kann das ästhetische a priori gewirkte und wenigstens subjektiv allgemeingültige Lustgefühl nicht auf eine Stufe gestellt werden, und es ist daher, wenn überhaupt, höchstens mit dem moralischen Gefühl oder dem Gefühl der Achtung vergleichbar, welches, wie das Merkmal der Apriorität, so auch das Merkmal der Subjektivität mit dem ästhetischen Lustgefühl gemein hat, und mit dem es daher auf eine ähnliche Weise wie mit der Lust im ästhetischen Urteil bewandt ist, „nur dass sie hier bloss contemplativ und ohne ein Interesse, am Objekt zu bewirken, im Moralischen aber praktisch ist." (Kehrb. S. 67.)

Im übrigen hat Kant dadurch, dass er in der Begründung des Geschmacksurteils des Schönen sowohl dem Gefühl als der Urteilskraft eine bedeutsame Mitwirkung zuweist, auch in der Ästhetik zwischen den beiden entgegengesetzten Denkarten vermittelt, welche sich auch in dieser in dem Verlauf der bisherigen Philosophie feindlich gegenüber gestanden hatten: der empiristischen und der rationalistischen. Kants ästhetische Grundauffassung ist weder empiristisch, denn sie betont neben der gefühlsmässigen Auffassung des Schönen auch die notwendige Mitwirkung der Urteilskraft und des Verstandes, noch ist sie einseitig rationalistisch, denn sie weist neben dem urteilsmässigen Charakter der Betrachtung des Schönen auch die Bedeutung und die spezielle Beihülfe des sinnlichen Lustgefühls als für das Zustandekommen des ästhetischen

Geschmacksurteils notwendig nach. Kants Philosophie ist daher auch in dieser Hinsicht durch eine die beiden Richtungen des Empirismus und Rationalismus vereinigende und versöhnende kritische Mittelstellung bezeichnet, und zwar sind es auch hier wiederum die beiden Fundamentalerkenntnisse der kritischen Lehre: die Einsicht in die qualitative Differenz von Sinnlichkeit und Verstand und die qualitative Differenz der Seelenvermögen, welche wesentlich dazu beigetragen haben, eben diese kritische Mittel- und Zwischenstellung der kantischen Lehre auch auf ästhetischem Gebiete zu ermöglichen.

Das zweite Buch der Analytik der ästhetischen Urteilskraft erörtert nach der Analyse des Schönen noch in eingehender Weise die Analyse des Erhabenen. Von dem Schönen unterscheidet sich das Erhabene vornehmlich in zwei Punkten: das Erhabene ist zunächst nicht Gegenstand einer direkt lustvollen, sondern einer erst aus Unlust hervorgehenden, indirekt lustvollen Stimmung, und ebenso gründet sich dasselbe nicht auf ein unmittelbar harmonisches Verhältnis der Einbildungskraft und des Verstandes, sondern auf ein subjektiv unharmonisches, aber objektiv doch angemessenes Verhältnis der Einbildungskraft und der beiden Vernunftbetätigungen: der theoretischen Vernunft als der Grundlage des mathematisch-Erhabenen und der praktischen Vernunft als der Grundbedingung des dynamisch-Erhabenen.

Hinsichtlich des mathematisch-Erhabenen liegt die Entstehungsursache in einem an sich unharmonischen, aber doch objektiv zweckmässigen Kontrastverhältnis der Einbildungskraft und der theoretischen Vernunft. Dieses Kontrastverhältnis ergiebt sich zunächst daraus, dass bei dem Anblick des Übergrossen in uns die Vernunft als das Vermögen der Independenz der absoluten Totalität hervorgerufen und durch diese die Einbildungskraft, die Vorstellung der Sinne der Vernunfttotalität gleich zu machen, aufgefordert wird. Dieser Aufforderung vermag indes die Einbildungskraft nicht nachzukommen. Sie beweist selbst in der grössten Anstrengung

in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung nur ihre Unangemessenheit. So ist die Stimmung, in die uns die Betrachtung des Erhabenen versetzt, zunächst eine durchaus bedrückende und unlustvolle. Aber diese unlustvolle Stimmung wird alsbald doch wiederum in eine harmonische und lustvolle dadurch verwandelt, dass in eben diesem Kontrastverhältnis der Einbildungskraft und der Vernunft die an sich geforderte Überlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit uns zum deutlichsten Bewusstsein kommt. Das Überschwengliche für die Einbildungskraft ist also „gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet, aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmässig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen“ (Kehrb. S. 112 ff.), und so wie also „Einbildungskraft und Verstand in der Beurteilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und Vernunft hier durch ihren Widerstreit subjektive Zweckmässigkeit der Gemütskräfte hervor, nämlich ein Gefühl, dass wir reine selbständige Vernunft haben oder ein Vermögen der Grössenschätzung, dessen Vorzüglichkeit durch nichts anschaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Grössen, sinnlicher Gegenstände selbst unbegrenzt ist“. (Kehrb. S. 113.)

Hinsichtlich des dynamisch-Erhabenen findet Kant dagegen den Erklärungsgrund des Erhabenen in einem zwar ebenfalls an sich unharmonischen, aber doch objektiv angemessenen und zweckmässigen Kontrastverhältnis der Einbildungskraft und der moralisch-praktischen Vernunft. „Kühne überhängende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses und dergl. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinig-

keit.“ (Kehrb. S. 116.) So ist auch die durch diesen Anblick des Dynamischen der Natur erzeugte Stimmung zunächst eine durchaus unharmonische und unlustvolle. Wir fühlen uns zunächst im Anblick dieser ganzen Unwiderstehlichkeit der Natur gleichsam physisch vernichtet, fühlen uns

dem Wurme gleich,
„den, wie er sich im Staube nährend lebt,
des Wanders Tritt vernichtet und begräbt.“

Allein auch hier wird alsbald doch diese unlustvolle Stimmung in eine harmonische und lustvolle umgewandelt. Denn wir sind ja noch nicht ganz vernichtet; vielmehr lässt unser moralisches Selbstbewusstsein uns dessen eingedenk sein, dass uns jenseits dieser Causalität der Natur noch eine andere und höhere Bestimmung erwartet: Glieder zu sein des Reiches der Freiheit und der Zwecke. So wird auch hier die Demütigung der Sinnlichkeit nur zum Triumph unserer übersinnlichen Vernunftbestimmung, und dadurch eine, wenn nicht positiv, so doch negativ lustvolle Stimmung hervorgerufen. „Gerade dadurch, dass wir uns als sinnliche Wesen klein fühlen, fühlen wir uns gross als vernünftige.“ [1])

In der „allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile“ kommt Kant unter anderem auch noch auf die ästhetische Darstellung des Guten zu sprechen. Auch der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellektuellen Wohlgefallens, das moralische Gesetz, kann ästhetisch und zwar vornehmlich, da das Verhältnis der reinen praktischen Vernunft und der Sinnlichkeit weniger ein harmonisches als ein disharmonisches und objektiv unzweckmässiges ist, als erhaben dargestellt werden. Hierbei kann die Idee des Guten entweder mit Affekt verbunden oder affektlos sein. Mit Affekt verbunden heisst die Idee des Guten Enthusiasmus. Dieser kann zwar nicht das Wohlgefallen der Vernunft verdienen, aber gleichwohl doch erhaben wirken,

1) Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie. IV. Aufl. S. 348.

„weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüte einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt als der Antrieb durch Sinnesvorstellungen". (Kehrb. S. 130.) Aber auch die Affektlosigkeit kann erhaben dargestellt werden. Eine solche Gemütsart nennen wir edel und zollen ihr nicht sowohl Verwunderung als Bewunderung. Andererseits darf das Erhabene seiner intellektuellen, moralischen Verursachung wegen niemals seine Beziehung auf die Denkungsart, „d. i. auf Maximen, dem Intellektuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen", verlieren. (Kehrb. S. 133.) Tut es dies, so laufen wir Gefahr, der Schwärmerei anheimzufallen, „welche ein Wahn ist über alle Grenze der Sittlichkeit[1]) hinaus etwas sehen, d. i. nach Grundsätzen träumen zu wollen". (Kehrb. S. 133.) Wenn daher der Enthusiasmus mit dem Wahnsinn, so ist die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen und als solche für eine gefährliche Krankheit der regellos, nicht nur zügellos dichtenden Einbildungskraft zu halten.

## 2. Über Philosophie überhaupt.

Die Abhandlung „über Philosophie überhaupt" ist nicht direkt von Kant, sondern erst von Beck der Öffentlichkeit mitgeteilt worden und enthält einen Auszug aus Kants ursprünglichem Entwurf der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Aus dem Aufsatz, der sich inhaltlich im wesentlichen mit der späteren Einleitung der Kritik der Urteilskraft deckt, sind für unser Thema nur wenige Punkte hervorzuheben.

Erwähnung verdient zunächst die von Kant versuchte Verbalbestimmung des Ausdrucks des „Ästhetischen". „Der Ausdruck einer ästhetischen Vorstellungsart ist ganz unzweideutig, wenn darunter die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, als Erscheinung, zur Erkenntnis desselben

1) Anstatt „Sittlichkeit" in 2. Auflage 1793 „Sinnlichkeit". Vgl. Kritik der Urteilskraft, herausgegeben von Benno Erdmann 1884. S. 114, S. 390.

verstanden wird.“ In dieser Bedeutung hatte die Kritik der reinen Vernunft das Wort „ästhetisch“ genommen und daher unter „ästhetisch“ diejenige Vorstellung verstanden, welche nur die Art enthält, wie das Subjekt vom Gegenstande affiziert wird und mit der „Form der Sinnlichkeit“ notwendig behaftet ist. „Seit geraumer Zeit aber ist es Gewohnheit geworden, eine Vorstellungsart ästhetisch, d. i. sinnlich, auch in der Bedeutung zu heissen, dass darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht auf's Erkenntnisvermögen, sondern auf's Gefühl der Lust und Unlust gemeint wird.“ Der Ausdruck des Ästhetischen ist also jetzt von der Empfindung und Raum- und Zeitanschauung zugleich auch auf das Gefühl übergegangen und hat daher eine doppelte, bald objektive, bald subjektive Bedeutung. Um daher die durch diese Sprachgewohnheit verursachte Zweideutigkeit des Wortes zu heben, bestimmt Kant den Sprachgebrauch desselben in der Weise, dass er den Ausdruck „ästhetisch“ weder von der Anschauung noch weniger aber von Vorstellungen des Verstandes, sondern allein von Handlungen der Urteilskraft gebraucht wissen will. Ästhetisch ist dann die Urteilskraft, in welcher das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand bloss subjektiv betrachtet wird, sofern ein Vermögen das andere befördert und hindert und dadurch ein Verhältnis verursacht, welches „empfindbar“ ist. „Obgleich nun diese Empfindung keine sinnliche Vorstellung eines Objektes ist, so kann sie doch, da sie subjektiv mit der Versinnlichung der Verstandesbegriffe durch die Urteilskraft verbunden ist, als sinnliche Vorstellung des Zustandes des Subjekts, das durch einen Aktus jenes Vermögens affiziert wird, der Sinnlichkeit beigezählt, und ein Urteil ästhetisch, d. i. sinnlich genannt werden, obgleich Urteilen eine Handlung des Verstandes und nicht der Sinnlichkeit ist.“ (Ha. VI, 386.)[1])

---

1) Obige Betrachtung bezieht sich nur auf das Adjektiv „ästhetisch“, nicht auf das Substantiv „Ästhetik“. Über die Schwierigkeit dieser ganzen Terminologie vgl. oben S. 32, Anmerkung.

Hervorgehoben zu werden verdient schliesslich noch folgende zusammenfassende Definition des Lustgefühls. „Lust ist ein Zustand des Gemüts, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund entweder diesen bloss selbst zu erhalten oder ihr Objekt hervorzubringen. Ist das erstere, so ist das Urteil über die gegebene Vorstellung ein ästhetisches Reflexionsurteil. Ist aber das letztere, so ist es ein ästhetisch-pathologisches oder ästhetisch-praktisches Urteil.“ (Ha. VI, 394.) Der Ausdruck ästhetisch ist demnach auch hier ganz in der Bedeutung von sinnlich gebraucht.

---

Vierter Teil.

# Die Lehre von der Sinnlichkeit in religionsphilosophischer Hinsicht.

## 1. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793.

„Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ enthält den Versuch, das religiöse Leben in seinen theoretischen wie praktischen Beziehungen auf der Grundlage der von den drei kritischen Hauptschriften begründeten allgemeinen kritischen Lebensanschauung neu zu gestalten und behandelt dieses Thema in vier Hauptstücken: von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, dem Kampf der beiden Prinzipien, dem Sieg des guten Prinzips über das böse und von Religion und Pfaffentum.

Was zunächst die ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur anbetrifft, so lassen sich drei Klassen als Elemente der Bestimmung des Menschen unterscheiden:

1. die Anlage für die Tierheit des Menschen als eines lebenden,
2. für die Menschheit desselben als eines lebenden und zugleich vernünftigen,
3. für seine Persönlichkeit als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.

Unter der ersten Anlage versteht Kant den Trieb zur Erhaltung unserer selbst, zur Fortpflanzung unserer Art und zur Gemeinschaft mit anderen Menschen; unter der zweiten besonders die Neigung, sich in der Meinung der anderen

einen Wert, nämlich den der Gleichheit, zu verschaffen und unter der dritten schliesslich die autonome Gesinnung der Moralität, d. i. die alleinige, von allen sinnlichen Triebbestimmungen unabhängige Bestimmung des sittlichen Willens durch die formalen Gesetze der reinen praktischen Vernunft. Die erste Anlage ist also bloss sinnlicher, die zweite sinnlich-vernünftiger, die dritte rein vernünftig-moralischer Natur.

Anbetrachts des Hanges zum Bösen lassen sich ebenfalls drei Stufen unterscheiden: die Schwäche des menschlichen Herzens, die Unlauterkeit und schliesslich die Bösartigkeit, Verderbtheit und Verkehrtheit der menschlichen Natur. Die Schwäche des menschlichen Herzens besteht vor allem in einer Schwäche der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit will oder vermag den Anforderungen der reinen praktischen Vernunft nicht nachzukommen. „Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt“ und „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“. Die Unlauterkeit des menschlichen Herzens besteht dagegen vornehmlich in einer Verunreinigung der reinen moralisch-gesetzgebenden Vernunft, mit anderen Worten darin, dass die sinnlichen Triebbestimmungen erst als Bedingung der Möglichkeit der Handlung in das moralische Gesetz selbst mit aufgenommen werden müssen und also die Autonomie des sittlichen Bewusstseins in eine Heteronomie der Willkür verwandelt wird. Die Bösartigkeit und Verderbtheit der menschlichen Natur hat schliesslich ihren Grund in dem Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfedern aus dem Gesetz anderen, nicht moralischen nachzusetzen. „Sie kann daher auch die Verkehrtheit des menschlichen Herzens heissen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umkehrt, und, ob zwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel verderbt, und der Mensch darum als böse bezeichnet.“ (Kehrb. S. 9.)

Aus obigen Betrachtungen ergiebt sich nun das Hauptproblem der kantischen Religionslehre: das Problem von dem

Grund des moralisch-Bösen im Menschen. Dieser Grund des Bösen kann offenbar zunächst nicht in die Sinnlichkeit und die daraus entspringenden Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein, dass diese „keine gerade Beziehung aufs Böse haben", vielmehr „zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben" (Kehrb. S. 35), so sind auch dieselben nicht von uns erworben, sondern uns angeboren und daher auch nicht wir, sondern ausschliesslich die Natur und deren Ursache für deren Dasein verantwortlich. Aber auch in eine Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft selbst kann dieser Grund des Bösen nicht gesetzt werden, „gleich als ob diese das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne". (Kehrb. S. 35.) Um daher den Grund des moralisch-Bösen im Menschen abzugeben, kann weder die Sinnlichkeit noch die moralisch-gesetzgebende Vernunft herangezogen werden, und Kant findet daher schliesslich den Grund des Bösen in einem besonderen, in letzter Linie aber doch in der Vernunft gelegenen Prinzip: dem Radikal-Bösen im Menschen. Es besteht dies im wesentlichen in der perversen Neigung desselben, an Stelle der moralischen die sinnlichen Triebfedern zu ausschlaggebenden Bestimmungsgründen des Willens zu machen, und so die sittliche Ordnung der Triebfedern in Ansehung der Aufnahme derselben in die moralische Maxime umzukehren: nicht die moralische Vernunft der oberste, logisch allen Triebbestimmungen übergeordnete Bestimmungsgrund des Willens, sondern die sinnliche Triebbedingtheit selbst die reale Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung der praktischen Vernunftforderungen.

Kant fügt hinzu, dass, so wenig der Grund, ebensowenig auch der Ursprung des Bösen in der Sinnlichkeit und ihrer zeitlichen Entwicklung zu suchen ist. Der Ursprung des Radikal-Bösen selbst ist nicht als Zeitursprung, sondern als freie Tat des intelligiblen, zeitlich unbedingten Willens zu denken. Eine solche freie, urplötzliche Tat des Willens können wir allerdings nicht wieder durch eine zweite urplötz-

liche Revolution unserer Denkungsart ungeschehen machen, wohl aber doch eines fortdauernden Strebens zum Bessern uns befleissigen, welches fortdauernde Streben zum Guten alsdann von Gott, der nicht an die sinnliche Anschauung, die zeitliche Auffassung der Dinge gebunden, sondern „sub specie aeternitatis“ die Dinge zu durchschauen befähigt ist, als Revolution betrachtet und damit, wie wir hoffen dürfen, uns auch als Sühne angerechnet werden wird.

Auch für die spezielle Fortbildung der Lehre von der Sinnlichkeit ist ferner eben diese Lehre von dem Radikal-Bösen von nicht geringer Bedeutung. In viel erhöhterem Masse als in der Ethik wird es jetzt Kant durch dieselbe möglich, die Sinnlichkeit vor allen herabsetzenden Bewertungen in Schutz zu nehmen und vor allen Vorwürfen des Immoralismus zu reinigen. Indem jetzt das Böse als ein besonderes Prinzip der überindividuellen, moralisch-gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, können umsoweniger noch die sinnlichen Neigungen als die verursachenden Momente des Bösen angesehen werden. Die sinnlichen Neigungen sind daher zunächst völlig „unschuldig“, sie sind für die moralische Wertung zunächst durchaus gleichgültig und haben keine „gerade Beziehung“ zum Sittengesetz. Der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, liegt daher nicht „in dem Unterschied der Triebfedern, die er in seine Maximen aufnimmt“, sondern allein in der „Unterordnung der Form derselben“ und „folglich ist der Mensch nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt“: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselben aufnimmt, aber doch die Möglichkeit der Verwirklichung des sittlich-Gebotenen von dessen Konformität mit den sinnlichen Triebbestimmungen abhängig macht. (Kehrb. S. 37.) Andererseits hat jedoch eben dieselbe Lehre wiederum nicht unwesentlich dazu beigetragen, der Sinnlichkeit einen wenn nicht absolut, so doch relativ unmoralischen Charakter zu geben und demgemäss die sinnlichen Neigungen in durchaus pessi-

mistischer Weise zu beurteilen. Indem nunmehr die Sinnlichkeit von vornherein dem Prinzip des Radikal-Bösen untergeordnet wird, beginnt notwendig der unsittliche Charakter des Radikal-Bösen teilweise auch auf die dessen Maximen absolut untergeordneten sinnlichen Triebbestimmungen überzugehen, und die Sinnlichkeit selbst gemäss dieser Unterordnung in immer stärkerem Masse dem Sittengesetz Widerstand zu leisten, sich zu verwirklichen. So sind die sinnlichen Neigungen zwar nicht an sich böse, aber sie werden doch in dem dauernden Dienst des Bösen in relativer Weise böse,[1]) und neben die freie und gerechte Auffassung der Kritik der praktischen Vernunft tritt noch eine zweite, mehr rigoristischer und pessimistischer Färbung,[2]) welche die Sinnlichkeit von vornherein dem Prinzip des Radikal-Bösen unterordnet und demgemäss auch der Sinnlichkeit eine natürlich-notwendige Beziehung zum Bösen, eine naturgemässe Hinneigung zum moralisch-Verwerflichen zuerkennt.

Neben dieser der Sinnlichkeit auf dem religionsphilosophischen Gebiete zustehenden praktischen Bedeutung kann dieselbe aber auch noch nach Seiten ihrer theoretischen Bedeutung betrachtet werden, und in dieser Beziehung ist dieselbe nützlich und fördernd, sofern sie der Vorbereitung des reinen moralischen Vernunftglaubens, schädlich und verwerflich, sofern sie der Ersetzung des Vernunftglaubens durch

---

1) Die Hervorhebung dieses Punktes vermisse ich in der Untersuchung Bruno Bauchs „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik“. Damit scheint mir allerdings ein sehr wesentliches Moment in der Beurteilung des Rigorismus der kantischen Ethik von dem Verfasser übersehen zu sein.

2) Dass übrigens der Begriff „Pessimismus“ hier in der eingeschränktesten Bedeutung des Wortes gebraucht ist und keineswegs das Wesen der kantischen Moralphilosophie als solcher in ihrem einer gefühlsmässigen, optimistischen wie pessimistischen Wertung nicht zugänglichen Charakter, sondern nur die Art der in der späteren Ethik Kants hervortretenden Wertschätzung des sinnlichen Trieblebens bezeichnet, sei nur zur Vermeidung stets sich wiederholender Missverständnisse hier noch aufs nachdrücklichste hervorgehoben.

den sinnlichen Kirchen- und Geschichtsglauben dient. Als Ausgangspunkt des religiösen Lebens und zur Vorbereitung des reinen Vernunftglaubens muss freilich zunächst „wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen, immer etwas Sinnlich-Haltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung und dergl. zu verlangen, irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet", benutzt werden[1]) (Kehrb. S. 115); und ebenso erhellt dessen anpfängliche Notwendigkeit auch aus der Einsicht, dass die religiösen Wahrheiten nicht nur den „Gelehrten und Vernünftlern", sondern selbst dem „Unwissendsten und an Begriffen Eingeschränktesten" fassbar sein müssen. Dieses aber ist gerade in dem Geschichtsglauben „vornehmlich, wenn die Begriffe, deren er bedarf, um die Nachrichten zu fassen, ganz anthropologisch und der Sinnlichkeit sehr anpassend sind", der Fall. „Denn was ist leichter, als eine solche sinnlich gemachte und einfältige Erzählung aufzufassen und einander mitzuteilen, oder von Geheimnissen die Worte nachzusprechen, mit denen es gar nicht nötig ist, einen Sinn zu verbinden; wie leicht findet dergleichen, vornehmlich bei einem grossen verheissenen Interesse allgemeinen Eingang, und wie tief wurzelt ein Glaube an die Wahrheit einer solchen Erzählung, die sich überdem auf eine von langer Zeit her für authentisch anerkannte Urkunde gründet, und so ist ein solcher Glaube freilich auch den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen." (Kehrb. S. 196.) Andererseits darf ein solcher sinnlicher Geschichts- und Kirchenglaube jedoch den moralischen Vernunftglauben nicht als Zweck ersetzen oder überwuchern. Tut er dies, so wird notwendig der moralische Religionsdienst in einem fetischistischen Afterdienst verwandelt. Dieser sinnlich-fetischistische, unsittliche Charakter ist alsdann in gleicher Weise

---

1) Diese vorbereitende, propädeutische Bedeutung wird von Kant der Sinnlichkeit, wie oben in religionsphilosophischer, so auch in pädagogischer und geschichtsphilosophischer resp. kultureller Beziehung zugestanden. Vgl. oben S. 65, 67.

allen religiösen Genossenschaften, Kirchen und Sekten gemeinsam und „es ist blosse Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellektuellen Prinzip der echten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen". (Kehrb. S. 186.) Ob der Andächtler seinen statutenmässigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach Loretto oder Palestina anstellt, oder wie der Tibetaner seine Wünsche durch ein Gebetsrad[1]) an die himmlische Behörde bringt, ist alsdann von gleichem Wert. Die Kirchen aber, insofern sie eben diese sinnlichen Bedürfnisse der grossen Masse, deren Hoffnung und Furcht sich zu Nutze machen, um unter der Vorspieglung einer übernatürlichen Erfüllung derselben eine durch Despotismus und Priesterfanatismus bezeichnete Herrschaft über die Gemüter aufzurichten, sind insgesamt gleich verwerflich. Kant nennt sie Anstalten, die dazu eingesetzt, „die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens" in sich sichtbar, anschaulich zu verkörpern, eben diese Idee unter menschlichen Händen sehr verkleinern und „allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt" sind. (Kehrb. S. 104 ff.) Allein, fügt Kant pessimistisch hinzu, wie kann man auch erwarten, dass aus so krummen Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde.

---

1) Das Gebet selbst beurteilt Kant in rein kritischer Weise. Er hält es für Torheit, durch das Gebet andere als bloss natürlich-psychologische Wirkungen herbeiführen zu wollen und vermag auch hinsichtlich dieser psychologischen Wirkungen dem Gebet insbesondere der mit demselben verbundenen Gefahr der Heuchelei wegen eine tiefere Berechtigung nicht zuzugestehen. Nur in öffentlichen Vorträgen an das Volk soll das Gebet beibehalten werden, „weil es wirklich rhetorisch von grosser Wirkung sein und einen grossen Eindruck machen kann, und man überdies in Vorträgen an das Volk zu seiner Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihm soviel als möglich herablassen soll." (Ha. IV, 505 ff.)

Wenn demnach der Sinnlichkeit auf religionsphilosophischem Gebiet keine theoretisch-objektive Bedeutung zukommt, so ist sie doch andererseits von um so erhöhter theoretisch-subjektiver Bedeutung als die natürliche Grundlage der Verklärung und Veranschaulichung des Religiösen durch Dichtung und Kunst. In grundlegender Weise ist von Kant diese notwendige ästhetische Verklärung und Versinnlichung der reinen praktischen Vernunftideen schon in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft besprochen worden (§ 59). Kant unterscheidet daselbst eine doppelte Hypotypose oder Veranschaulichung: eine schematische und eine symbolische. „Alle Hypotypose als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand fasst, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird, oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilskraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloss analogisch, d. i. mit ihm bloss der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloss der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, überein kommt.“ Alle unsere Anschauungen, die man Begriffen unterlegt, sind daher entweder direkte oder indirekte Darstellungen und Versinnlichungen der Begriffe, entweder Schemata oder Symbole. Die ersteren vollziehen diese Versinnlichungen „demonstrativ“, die zweiten „vermittelst einer Analogie, in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die blosse Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden“. Ein Fall einer solchen symbolischen Versinnlichung eines zunächst unanschaulichen und der Schematisierung nicht zugänglichen Begriffs ist z. B. die Erläuterung eines nach inneren Volksgesetzen konstitutionell regierten monarchischen Staates durch einen beseelten Körper,

d. i. ich mache mir hier das Wesen des konstitutionellen Staates dadurch deutlich, dass ich die mir zunächst unbekannte Vorstellung des legislativen Staates mit der mir bekannten, aber ganz heterogenen Vorstellung des beseelten Körpers vergleiche und nun nach Analogie schliesse: so harmonisch, zweckmässig und doch zugleich lebendig der organische Körper nach psycho-physischen Gesetzen, ebenso harmonisch zweckvoll und doch zugleich lebendig wird nun auch die historisch-politische Einheit, die wir Staat nennen, nach rechtlich-verfassungsmässigen Gesetzen wirken: dort wie hier ist trotz aller inhaltlichen, materiellen Differenzen die Causalität ein und dieselbe, eine gleich harmonische, zweckmässige und lebendige. Zwischen dem Begriff des konstitutionellen Staates und dem des beseelten Körpers ist daher zwar keine direkte Ähnlichkeit, aber doch eine indirekte, nach der Analogie vorstellbare, „zwischen der Regel über beide und ihre Causalität zu reflektieren“, und „unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloss ein Symbol für die Reflexion enthält“. Insbesondere ist auch alle unsere Vorstellung und Erkenntnis von Gott bloss symbolisch-intuitiv. „Wenn man eine blosse Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf, welches, wenn sie ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmässigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist, so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloss symbolisch; und der, welcher sie mit den Eigenschaften, Verstand, Wille u. s. w., die allein an Weltwesen ihre objektive Realität beweisen, für schematisch nimmt, gerät in den Anthropomorphismus, sowie, wenn er alles Intuitive weglässt, in den Deismus, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht erkannt wird.“ (Kehrb. S. 230.) Es wird also auf diese Weise Gott weder schematisch-demonstrativ noch rein begrifflich, sondern nach blosser Analogie, symbolisch dargestellt, und eben dieser

symbolische Anthropomorphismus verhindert, einerseits in den dogmatischen Anthropomorphismus, andererseits in den kahlen und nüchternen Deismus zu verfallen, indem er zwar wie dieser die Möglichkeit einer theoretisch-objektiven Erkenntnis Gottes preisgiebt, aber um so nachdrücklicher die Notwendigkeit einer ästhetischen Veranschaulichung, einer dichterischen Verklärung des Religiösen in Kunst und Dichtung, Symbol und Zeichen anerkennt.

Dieser letzte Punkt, die Bedeutung des symbolischen Anthropomorphismus für die Erkenntnis und die uns notwendige Vorstellung des Transcendenten ist von Kant auch schon in anderen Schriften, insbesondere in den Prolegomenen, dem Beschluss des dritten Teiles, „von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft“ in grundlegender Weise besprochen worden. Kant betont auch hier das Fundamentalergebnis der Kritik, die Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Wesens der Dinge selber wie die noch grössere Ungereimtheit, wenn wir gar keine Dinge an sich selber einräumen und unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge ausgeben wollten. Allein, indem wir Dinge an sich denken sollen, erhebt sich die Frage: wie wir sie denken. Denn denken wir sie durch nichts als durch reine Verstandesbegriffe, so denken wir dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir sie uns durch Eigenschaften, die der Sinnenwelt entlehnt sind, so sind es nicht mehr Verstandeswesen, sondern Sinnenwesen, nicht Noumena, sondern Phaenomena. So muss z. B. der deistische Begriff Gottes als ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, notwendig von allem sinnlich-Conkreten losgelöst werden. Sondere ich nun aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben, so bleibt nichts als die blosse Form des Denkens ohne Anschauung, wodurch ich freilich nichts erkennen kann, übrig. „Ich müsste mir zu dem Ende einen anderen Verstand denken, der die Gegenstände anschaute, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der

menschliche discursiv ist und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann. Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen Willen beilege. Denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner inneren Erfahrung ziehe, dabei aber Abhängigkeit meiner Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht." (Recl. S. 143.) Die hierdurch verursachte Antinomie ist daher nur so zu vermeiden, dass wir uns auf der Grenze der Verstandes- und Sinnenwelt halten und unser Urteil bloss auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem supramundanen Wesen haben mag. „Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht." (Recl. S. 145.) Eine solche Erkenntnis ist aber die nach der „Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet". (Recl. S. 145.) So ist es z. B. ein symbolischer Anthropomorphismus, wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei. Denn ich sage hier nichts weiter als: „wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne". Ebenso „wie sich verhält die Beförderung des Glückes der Kinder = a) zu der Liebe der Eltern = b) so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes = c) zu dem

Unbekannten in Gott = x), welches wir Liebe nennen". (Recl. S. 146, Anmerkung.) Auf diese Weise werden also auch hier Gott sinnliche Prädikate nicht in dogmatischer und dogmatisch-anthropomorphistischer, sondern bloss symbolischer Weise zugesprochen, und auch hier soll uns dieser symbolische Anthropomorphismus davor bewahren, einerseits uns in „grobe und schwärmerische Begriffe" zu verlieren, andererseits die Weltbetrachtung mit „hyperphysischen Erklärungsarten" zu überschwemmen und durch Einführung unbeweissbarer metaphysischer Fiktionen einer rein immanenten, mathematisch-mechanischen Auffassungsweise der Dinge und ihrer Verhältnisse Abbruch zu tun. (Recl. S. 147 f.)

Obige Ausführungen geben uns nun eine sichere Beihülfe für das Verständnis derjenigen Stelle der kantischen Religionslehre, in welcher Kant auch in dieser die uns notwendige Anthropomorphisierung und Versinnlichung des Übersinnlichen in symbolischer Weise hervorgehoben hat. Kant betont daselbst zunächst die Beschränktheit der menschlichen Vernunft: „dass wir uns keinen moralischen Wert von Belange an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie oder ihre Äusserung auf menschliche Weise vorstellig zu machen." Denn „wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten fasslich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen". So legt z. B. die Schrift Gott Liebe, Zorn, Grimm, Neigung, ja sogar Aufopferung in der Hingabe seines Sohnes bei, obgleich wir uns von alledem durch die Vernunft keinen Begriff machen können. „Das ist der Schematismus der Analogie, den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen Schematismus der Objektsbestimmung zu verwandeln ist Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht von den nachteiligsten Folgen ist." Daher warnt Kant nur vor dem „Schlusse nach der Analogie", der darin besteht, Prädikate der Dinge, durch die wir uns nur in symbolischer Weise das Wesen der Dinge verständlich machen, in objektiv bestimmender, schematischer Weise denselben beizulegen und dadurch die Notwendigkeit des Ge-

dankens sogleich in eine Notwendigkeit der realen Existenz des in ihm Enthaltenen zu verwandeln. Wenn ich mir z. B. die Ursache einer Pflanze nicht anders fasslich machen kann, als durch Versinnlichung nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk, nämlich dadurch, dass ich ihr Verstand beilege, so darf ich nun nicht schliessen: es müsse auch die Ursache der Pflanze Verstand haben. „Zwischen dem Verhältnisse . . . eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), der gerade in den Anthropomorphismus hineinführt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe.“ (Kehrb. S. 66 ff., Anmerkung.)

Schliesslich wird ebendieselbe Versinnlichung und Anthropomorphisierung des Religiösen auch noch in dem nachgelassenen Werke Kants „über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf“ besprochen. Kant unterscheidet auch hier die beiden uns bekannten Arten der objektiven Realisierung der reinen Verstandes- und Vernunftbegriffe durch Versinnlichung: die direkte und die indirekte. Geschieht die Realisierung durch Versinnlichung direkt, so heisst die Handlung Schematismus, geschieht sie indirekt, so heisst die Handlung Symbolismus. „Das Erste findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das Zweite ist eine Nothülfe für Begriffe des Übersinnlichen, die also eigentlich nicht dargestellt und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch notwendig zu einem Erkenntnisse gehören, wenn es auch bloss als ein praktisches möglich wäre.“ (Ha. VIII, 541.) Eine solche Symbolisierung einer Idee oder eines Vernunftbegriffes ist aber eine Vorstellung des Gegenstandes nach der „Analogie, d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz anderer Art sind“, und alle unsere Erkenntnis des Übersinnlichen ist auf diese Weise bloss symbolisch intuitiv und daher zwar kein eigentliches theore-

tisches Erkenntnis, „aber doch ein Erkenntnis nach der Analogie“ d. i. eine Erkenntnis nicht der inhaltlichen Objektsbestimmungen und Prädikate der Dinge selber, aber doch eine solche der Ähnlichkeit und Gleichheit ihrer formal-causalen Verhältnisse.

Obige Stellen und Belege geben uns nun ein erschöpfendes Bild von der Stellung Kants hinsichtlich der theoretischen, praktischen und ästhetischen Begründung der Werte des Glaubens. Unbegründbar sind dieselben zunächst auf dem theoretischen Wege, sowohl dem metaphysischen: hier aus Gründen der Unerkennbarkeit der Dinge selber, wie dem physischen: hier aus Gründen der notwendigen Beschränkung aller empirischen Erkenntnisse auf das Gebiet der sinnlichen Erscheinungen. Haltbar, und wenn nicht theoretisch, so doch praktisch erkennbar, werden daher dieselben erst auf dem sittlich-moralischen Boden: hier werden sie zu unmittelbar praktisch-gültigen, wenn nicht logisch, so doch ethisch notwendigen Postulaten und stellen sich so in dem Glauben an ein Reich der Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes als die notwendigen praktischen Ergänzungen unseres ethisch-sittlichen Willens dar. Ihre völlige Ausgestaltung aber erhalten diese Ideen erst auf dem dritten, dem ästhetischen Gebiete. Indem der Dichter und Künstler durch Verklärung des Unerklärlichen das Unanschauliche anschaulich und das Undarstellbare darstellbar macht, vermag er uns zwar keine eigentliche theoretische Erkenntnis, aber doch das Surrogat einer solchen, eine symbolische Erkenntnis des Absoluten und Transcendenten an die Hand zu geben und eben damit zugleich die Gegensätze zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, spekulativem Erkennen und praktischem Fürwahrhalten, Glauben und Wissen über sich selbst hinaus zu voller innerer Einheit zu erheben. Die Ästhetik in diesem Sinne der abschliessende und verbindende Teil des Systems der Vernunft, die Schönheit das Symbol des Sittlich-Guten und die Kunst die versöhnende Synthesis der einander entgegengesetzten Vernunftbe-

tätigungen: der Prinzipien der spekulativen und der normativen Postulate der reinen praktischen Vernunft — diese Lehren sind für die spätere nachkantische Philosophie, für Schiller, Schelling, Schopenhauer historisch im hohen Masse bedeutsam geworden.

## 2. Der Streit der Fakultäten. 1798.

Aus dem „Streit der Fakultäten“ verdienen für unser Thema nur folgende Stellen aus dem ersten Abschnitt, dem Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen, hervorgehoben zu werden.

Ha. VII, 353 führt Kant aus: „Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, sondern aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote ist Religion“, und eben darum ist Religion nur eine einzige, und „es giebt nicht verschiedene Religionen, aber verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarungen und statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüter zu verschaffen, unter denen das Christentum, soviel wir wissen, die schicklichste Form ist“. Die Schrift enthält daher auch, wie Kant Ha. VII, 354 hinzubemerkt, noch mehr, als was bloss vom moralischen Standpunkt aus erforderlich ist, „was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als blosses sinnliches Vehikel zwar zuträglich sein kann, aber nicht notwendig dazu gehört“.

---

Fünfter Teil.

# Die Lehre von der Sinnlichkeit in psychologisch-logischer Hinsicht.

## 1. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798.

Die Anthropologie resp. Psychologie wird von Kant nicht zu den im eigentlichen Sinne philosophischen, sondern den empirischen und pragmatischen Wissenschaften gerechnet. Ihre Aufgabe besteht daher nicht darin, die Frage nach der metaphysischen Beschaffenheit des Psychischen zu beantworten und die Seele als eine substantielle, unveränderliche und unzerstörbare Einheit oder monadologische Wesenheit nachzuweisen, sondern sie entnimmt, hierin durchaus mit den empirischen Wissenschaften übereinstimmend, den Stoff und Inhalt ihrer Betrachtungen lediglich dem Gebiet der sinnlichen und speziell der inneren Erscheinungen. Die Psychologie als die Wissenschaft der durch Erfahrung beobachtbaren seelischen Erscheinungen kann daher auch als die „Naturgeschichte des inneren Sinnes“ bezeichnet werden, und sie hat als solche die Aufgabe, die seelischen Phänomene zu beschreiben, in ihre Elemente und Vermögen zu zerlegen und deren causale Zusammenhänge nach allgemeinen Gesetzen festzustellen.

Für die spezielle Lösung dieser Aufgabe wurde aber für Kant diejenige Einteilung massgebend, welche er schon in der Einleitung der Kritik der Urteilskraft begründet hatte: die Dreiteilung der Seelenvermögen in die Vermögen der Erkenntnis, des Willens und des Gefühls. Das erste Buch der Anthropologie handelt daher von dem Erkenntnisvermögen

und zerlegt dasselbe sich auch hier zunächst, auf frühere Erörterungen stützend, in zwei Teile: in Sinnlichkeit und Verstand. Nicht ohne auch hier deren ursprüngliche Einheit zu vermuten[1]) — „Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich bei ihrer Ungleichartigkeit doch so von selbst zur Bewirkung unserer Erkenntnis, als wenn eine von der anderen oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten" (Ha. VII, 492) — treten doch in der Erfahrung Sinnlichkeit und Verstand wie zwei entgegengesetzte Pole auseinander: jene ist ein Vermögen des Leidens, dieser des Handelns, jene des Empfangens, dieser des Verbindens, jene der Rezeptivität, dieser der Spontaneität.

Kann demnach auch die Sinnlichkeit ihrer Passivität wegen nicht mit dem spontanen Verstande auf gleiche Stufe gestellt werden, so darf doch andererseits diese mindere logische und psychologische Wertbedeutung der Sinnlichkeit nicht dazu benutzt werden, die Sinnlichkeit als solche zu verunglimpfen. Eine Apologie der Sinnlichkeit ist daher zunächst dem Versuche gewidmet, die Sinnlichkeit von den drei ihr gemachten Vorwürfen, dass sie die Vorstellungskraft verwirre, sich zur Herrscherin des Verstandes aufwerfe, und dass sie betrüge, zu entlasten. Sie findet die Unhaltbarkeit des ersten und dritten Vorwurfes in der Tatsache, dass es überhaupt nicht an der Sinnlichkeit, sondern dem seine Obliegenheit vernachlässigenden Verstande liegt, wenn er, ohne die Sinnesvorstellungen nach Begriffen zu ordnen, keck urteilt und dadurch Verworrenheit hervorruft und ebenso die Sinnesvorstellungen hinnimmt, ohne sie auf ihre Wahrheitsgemässheit zu prüfen und kritisch zu beurteilen. Aber auch der zweite Vorwurf, dass die Sinne über den Verstand gebieten, erweist sich darum als unhaltbar, weil die Sinne überhaupt nicht den Verstand beherrschen, sondern sich demselben nur anbieten, um über ihren Dienst zu disponieren und sich demnach zum Verstande verhalten wie das Volk zum Herrscher in einem

1) Vgl. hierüber oben S. 28.

legislativen Staate, „welches, wenn es nicht Pöbel ist, seinem Obern . . . sich zwar gern unterwirft, aber doch gehört werden will“. (Ha. VII, 456.)

Betrachten wir des weiteren die Sinnlichkeit im einzelnen nach ihren Elementen und genetischen Zusammenhängen, so enthält zunächst die Sinnlichkeit im Erkenntnisvermögen zwei Stücke: den Sinn und die Einbildung. Unter dem Sinn ist zunächst das Vermögen der Anschauung zu verstehen, einen Gegenstand in dessen Gegenwart vorzustellen, und in der speziellen Einteilung des Sinnes wieder ein doppelter Sinn zu unterscheiden: der äussere und der innere. Der äussere Sinn ist „der, wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge affiziert wird“ (Ha. VII, 465), und umfasst als solcher die von Kant sogenannten Körperempfindungen. Solche sind teils die Vitalempfindungen, z. B. Wärme, Kälte, teils die Organempfindungen, welche sich wieder in zwei grosse Gruppen zerlegen lassen: in die auf den mechanischen Einflüssen beruhenden „objektiven“ oder höheren Empfindungen der Betastung, des Gesichts und Gehörs und die auf den chemischen Einflüssen beruhenden „subjektiven“ oder „niederen“ Empfindungen des Geschmacks und Geruchs.

Der innere Sinn dagegen, welcher sich als derjenige, „wo der menschliche Körper durchs Gemüt affiziert wird“, bezeichnen lässt, ist der Reichhaltigkeit des äusseren Sinnes gegenüber durch eine auffallende Spärlichkeit gekennzeichnet. Während sich die Tätigkeit des äusseren Sinnes in einer Mannigfaltigkeit besonderer Empfindungsweisen kund tut, ist die einzige Bestimmung des inneren Sinnes die formale Bedingung der Zeit. „Ihm liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältnis der Vorstellungen in der Zeit, sowie sie darin zugleich oder nacheinander sind, zum Grunde,“ und es giebt darum nur e i n e n inneren Sinn, „weil es nicht verschiedene Organe sind, durch welche der Mensch sich innerlich empfindet“. (Ha. VII, 473 ff.) Erst in mittelbarer Weise durch die Vorstellung der Zeit, welcher gleichmässig die Erscheinungen des inneren und äusseren Sinnes unterliegen müssen, beginnt

auch der innere Sinn die Fülle der materialen Bestimmungen in sich aufzunehmen. Er kann insofern alsdann als der Inbegriff aller seelischen Erscheinungen überhaupt bezeichnet werden und bildet als solcher das Objekt einer besonderen Betrachtungsweise, welche sich lediglich mit den Elementen und den gesetzmässigen Verknüpfungen dieser Erscheinungen beschäftigt: eben der psychologischen.

Als das psychologische Agens des inneren Sinnes aber, durch welches überhaupt erst die Erscheinungen nach empirischen Regeln verbunden werden, bezeichnet Kant die Einbildung. Die Einbildungskraft, welche Kant in der Psychologie durchaus der Sinnlichkeit zurechnet, ist das Vermögen der Anschauungen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart vorzustellen und verhält sich entweder produktiv d. i. als ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung, welche vor der Erfahrung vorhergeht, oder reproduktiv d. i. der abgeleiteten, welche eine vorhergehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt. Erzeugnisse der produktiven Einbildungskraft sind nur die a priori gegebenen und verknüpften reinen Raum- und Zeitanschauungen,[1]) Erzeugnisse der reproduktiven Einbildung alle wieder in die Bewusstheit zurückgerufenen Sinnesvorstellungen. Als sinnliches Dichtungsvermögen äussert sich aber die reproduktive Einbildungskraft in drei verschiedenen Weisen: als das bildende der Anschauung im Raum, als das beigesellende der Anschauung in der Zeit und das der Verwandtschaft aus der gemeinschaftlichen Abstammung der Vorstellungen von einander. In ersterer Betätigung ist die reproduktive Einbildungskraft eine vornehmliche Gabe des Dichters und Künstlers: sie ist hier das Vermögen, die Produkte künstlerischen Schaffens vor deren materiellen Dasein im Geiste und in der Idee zu verfertigen und daher die Grundlage aller Erfindung und Komposition. Als sinnliches Dichtungsvermögen der Beigesellung ist dagegen dieselbe die psycho-

1) Kant ist freilich in dem Gebrauch dieser Bezeichnungen nicht konsequent, da er mit dem Ausdruck der produktiven Einbildungskraft ebenso häufig das Vermögen der Phantasie bezeichnet.

logische Grundbedingung des Associationsgesetzes: dass empirische Vorstellungen, die einander oft folgten, eine Angewohnheit im Gemüte bewirken, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen, und damit in mittelbarer Weise die Grundbedingung der Vergegenwärtigung des Vergangenen, d. i. des Gedächtnisses, und der Vergegenwärtigung des Zukünftigen durch Erwartung ähnlicher Fälle als der vergangenen, d. i. des Vermögens der „Praevision“. In ihrer dritten Betätigung schliesslich als sinnliches Dichtungsvermögen der Verwandtschaft ermöglicht dieselbe die logische Regelrechtigkeit der Vorstellungsverbindung, d. i. die gedankliche Continuität der Vorstellungen als solcher und wird somit zur Grundbedingung aller innerlichen Associationsverbindung: der Abstraktion, der Klassifikation, der Analogie, Symbole u. s. w. (Ha. VII, 492.)

Obige Untersuchungen, welche die Lehre von der Sinnlichkeit im Theoretischen darlegen, enthalten die Hauptgrundgedanken des ersten Buches der empirischen Seelenlehre. Das zweite Buch, welches die Sinnlichkeit nach ihrer subjektiven Seite betrachtet, ist dagegen dem Schema der oben angegebenen Dreiteilung der Seelenvermögen zufolge der Betrachtung der Lust und Unlust, des Vergnügens und Schmerzes gewidmet. „Vergnügen ist eine Lust durch den Sinn, und was diesen belustigt, heisst angenehm. Schmerz ist die Unlust durch den Sinn, und was jenen hervorbringt, ist unangenehm.“ (Ha. VII, 548.) Lust und Unlust verhalten sich nicht wie Erwerb und Mangel, sondern wie Erwerb und Verlust zu einander d. i. Lust und Unlust stehen sich einander nicht als Gegenteil und blosse Verneinungen, sondern als Widerspiel und reale Grössen entgegen.

Für diesen polaren Gegensatz von Lust und Unlust liegt zunächst eine Erklärung in der Regel, dass wir uns in der Lust einer nützlichen Beförderung, in dem Schmerz einer schädlichen Hemmung des Lebens bewusst werden, jene also die Folge einer Steigerung, dieser einer partiellen Herabminderung unserer Lebenskräfte darstellt.

Die Schlüsse, welche sich aus diesem teleologischen Grundgesetz des Gefühlslebens ergeben, sind folgende: vor jedem Vergnügen muss der Schmerz vorhergehen; kein Vergnügen kann unmittelbar auf das andere folgen, sondern es müssen sich zwischen den einzelnen Lustmomenten stets Momente der Unlust und des Schmerzes befinden, und die Schmerzen, die langsam vergehen, haben daher auch kein lebhaftes Gefühl der Lust zur Folge, weil der Übergang von Schmerz zur Lust hier ein unmerklicher ist.

Bezeichnen wir ferner die auf der Lust und Unlust beruhenden Lust- und Schmerzempfindungen schlechthin als sinnliche Gefühle, so sind die Affekte von diesen nicht durch ihre Qualität, sondern durch ihre Intensität verschieden. Die Affekte als die „Gefühle der Lust und Unlust, welche die Schranken der inneren Freiheit im Menschen überschreiten" (Ha. VII, 563), gehören daher nach der von Kant in der Anthropologie ausgesprochenen Ansicht aufs bestimmteste zu dem Gefühlsvermögen, was auch sehr genau mit der Tatsache übereinstimmt, dass Kant die Affekte von den zu dem Begehrungsvermögen gehörigen Leidenschaften als „wesentlich" d. i. in qualitativer Weise unterschieden aufgefasst wissen will. (Ha. VII, 572.) Die hauptsächlichste Charaktereigenschaft des Affekts aber besteht darin, dass der Affekt im Subjekt die Überlegung d. i. „die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle" (Ha. VII, 571), nicht aufkommen lässt, sondern durch die Empfindung das Gemüt überrascht und dadurch die Fassungskraft und Überlegung desselben aufhebt. Der Affekt wirkt daher „wie ein Wasser, das den Damm durchbricht", und „er ist wie ein Rausch, den man ausschläft, obgleich Kopfweh darauf folgt". (Ha. VII, 572.) Das Prinzip der Apathie: niemals im Affekt zu handeln, hält Kant daher für einen ganz richtigen und erhabenen Grundsatz der stoischen Schule. Aber gleichwohl ist es ein Verdienst der Natur, uns die Affekte wenigstens als provisorische Anlage gegeben zu haben, um, ehe die Vernunft zur gehörigen Stärke gelangt ist, den Zügel zu

führen, „nämlich den moralischen Triebfedern zum Guten noch die des pathologischen, sinnlichen Anreizes als einstweiliges Surrogat der Vernunft zur Belebung beizufügen". (Ha. VII, 574.) Wenn demnach auch der Affekt, für sich allein betrachtet, jederzeit unklug ist, so kann doch gleichwohl die Vernunft „in Vorstellung des moralisch Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anschauungen . . . eine Belebung des Willens hervorbringen und also nicht als Wirkung, sondern als Ursache eines Affektes in Ansehung des Guten seelenbelebend sein, wobei die Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthusiasmus des guten Vorsatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affekt als einem stärkeren sinnlichen Gefühl gerechnet werden muss". (Ha. VII, 574.)

Eine zweite Gruppe innerhalb des sinnlichen Gefühlsvermögens bilden ferner die von den Affekten durch ihre innere Abgeschlossenheit wesentlich unterschiedenen ästhetischen Gefühle: die Gefühle des Schönen und Erhabenen. Den bisherigen Darlegungen Kants zufolge, speziell denjenigen der Kritik der Urteilskraft, müssten eigentlich die ästhetischen Gefühle die Gesamtheit aller dem Gefühlsvermögen zugehörigen Erscheinungen ausmachen; allein in der Anthropologie werden auch die Affekte von Kant dem Gefühlsvermögen zugerechnet und demgemäss dasselbe in die beiden Teile: denjenigen der pathologischen und denjenigen der ästhetischen Gefühle zerlegt. Von den pathologischen Gefühlen sind die ästhetischen insbesondere durch ihren rein formalen Charakter unterschieden. Im Geschmack d. i. in der ästhetischen Urteilskraft ist es also „nicht unmittelbar die Empfindung, das Materielle der Vorstellung des Gegenstandes, sondern wie es die freie produktive Einbildungskraft durch Dichtung zusammenpaart, d. i. die Form, was das Wohlgefallen an demselben hervorbringt", und „die Allgemeingültigkeit dieser Lust für jedermann, durch welche die Wahl mit Geschmack (des Schönen) sich von der Wahl durch blosse Sinnesempfindung (des bloss subjektiv Gefallenden), d. i. des Angenehmen,

unterscheidet, führt den Begriff eines Gesetzes bei sich“ und „also ist das Geschmacksurteil sowohl ein ästhetisches als ein Verstandesurteil, aber in beider Vereinigung, mithin das letztere nicht rein gedacht“. (Ha. VII, 559 ff.)

Als Gegenstand des Geschmacks aber bezeichnet Kant das Schöne, als Gegenstand des Gefühls der Rührung das Erhabene. Dem idealen Geschmack legt Kant schliesslich auch noch eine Tendenz zur äusseren Beförderung der Moralität bei. (Ha. VII, 561 ff.)

Das dritte Buch der Anthropologie handelt schliesslich noch von der Sinnlichkeit im Begehrungsvermögen. Als die Grundbestimmung des Begehrens bezeichnet Kant die Begierde d. i. „die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben“. (Ha. VII, 571.) Wird die Begierde habituell, so heisst sie Neigung; die durch die Vernunft schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung ist Leidenschaft. Das Wesen der Leidenschaft besteht infolgedessen darin, dass, während die Affekte nur zeitweilig die Fassungskraft überrumpeln, die Leidenschaften dauernder den Willen beherrschen und, weil sie sich mit der ruhigsten Überlegung vereinigen lassen, nicht wie die Affekte unbesonnen, daher auch nicht stürmisch und zeitlich beschränkt sind, sondern sich tief einwurzeln. Die Leidenschaft wirkt daher „wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt“ (Ha. VII, 572), und sie ist wie ein „Wahnsinn anzusehen, der über einer Vorstellung brütet und sich immer tiefer einnistet“. (Ha. VII, 573.) Obwohl selbst auf Maximen begründet und daher eine ausschliesslich menschliche Eigenschaft, ist doch die Leidenschaft nicht wie der Affekt bloss relativ, sondern absolut verwerflich, und die Leidenschaften sind „Krebsschäden für die reine praktische Vernunft“ und „Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel giebt“. (Ha. VII, 587.) Der Satz: dass nie etwas Grosses in der Welt ohne heftige Leidenschaften ausgerichtet worden, ist daher zwar wohl dem Dichter, nicht aber auch dem Philosophen zu verzeihen; denn die „Leiden-

schaften sind nicht bloss wie die Affekte unglückliche Gemütsstimmungen, die mit vielen Übeln schwanger gehen, sondern auch ohne Ausnahme böse, und die gutartigste Begierde . . . ist doch, sobald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht bloss pragmatisch verderblich, sondern auch moralisch verwerflich“, (Ha. VII, 588.)

Was die Einteilung der Leidenschaften speziell anbetrifft, so unterscheidet Kant zwei Klassen: die natürlichen und die erworbenen. Als Leidenschaften der ersten Gattung sind die Freiheits- und Geschlechtsneigung, als Leidenschaften der zweiten Gattung die Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht zu bezeichnen. Die ersteren können auch erhitzte, die letzteren kalte Leidenschaften genannt werden. Jene sind Leidenschaften der Natur, diese der Kultur.

Eine Ergänzung erhalten diese Bemerkungen noch in dem zweiten Teil der Anthropologie: der anthropologischen Charakteristik. Kant unterscheidet in dieser Hinsicht drei Stücke: das Naturell oder die Naturanlage, das Temperament oder die Sinnesart und den Charakter oder die Denkungsart. Das Naturell kann als eine Anlage des Gefühls bezeichnet werden. Es geht mehr subjektiv auf das Gefühl der Lust und Unlust, wie ein Mensch von anderen affiziert wird, als objektiv aufs Begehrungsvermögen, „wo das Leben sich nicht bloss im Gefühl innerlich, sondern auch in der Tätigkeit äusserlich, obgleich bloss nach Triebfedern der Sinnlichkeit, offenbart“. (Ha. VII, 608.) Am nächsten ist daher das Naturell den Temperamenten des Sanguinischen und Melancholischen verwandt, welche beide sich ebenfalls auf das Gefühl gründen, während dagegen die Temperamente des Cholerischen und Phlegmatischen vornehmlich Temperamente des Willens, der praktischen Lebensbetätigung sind. Rein moralischer Natur ist schliesslich der Charakter; er ist die Eigenschaft des Willens, sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien zu binden und somit als die Grundlage alles sittlichen Handelns und Schaffens zu bezeichnen.

## 2. Logik, herausgegeben von Jäsche.

Die Logik ist die Wissenschaft von den allgemeingültigen und notwendigen Gesetzen des Denkens. Sie ist eben darum im Gegensatz zu der Ästhetik, welche lediglich die subjektiven Regeln der Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Gesetzen der Sinnlichkeit behandelt, nicht eine bloss subjektive, sondern objektive, nicht eine bloss kritische, sondern normative Wissenschaft — daher auch schlechthin zu bezeichnen als eine Wissenschaft der Regeln. „Denn so wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen ist, so ist der Verstand das Vermögen, zu denken d. i. die Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen.“ (Ha. VIII, 11 ff.) Da ferner alle unsere Erkenntnis sich auf eben diese beiden Quellen: die Sinnlichkeit und den Verstand bezieht, so ist auch unsere Erkenntnis eine doppelte: eine sinnliche und eine intellektuelle, eine intuitive der Anschauungen und eine discursive durch Urteil und Begriff. Alle unsere Erkenntnisse sind also entweder Anschauungen oder Begriffe. „Die ersteren haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit — dem Vermögen der Anschauungen; die letzteren im Verstande — dem Vermögen der Begriffe,“ jene in dem unteren, diese dem oberen Vermögen, jene dem Vermögen der Rezeptivität, diese dem Vermögen der Spontaneität. (Ha. VIII, 36.)

Auch die Vollkommenheit unserer Erkenntnis lässt sich diesem Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand zufolge als eine doppelte: eine ästhetische und eine logische bestimmen. „Eine Erkenntnis kann vollkommen sein entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit oder nach Gesetzen des Verstandes.“ (Ha. VIII, 36.) Beruht die Vollkommenheit auf der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekte nach Regeln des Verstandes, so ist sie eine logische; beruht die Vollkommenheit auf der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Subjekte oder dessen Sinnlichkeit, so ist sie eine ästhetische; jener legen wir das Prädikat der Wahrheit, dieser das Prädikat der Schönheit bei.

Das Ziel aller gedanklichen Arbeit aber besteht darin, die logische Vollkommenheit mit der ästhetischen zu verbinden. Diese Verbindung ist freilich darum besonders schwierig, weil Sinnlichkeit und Verstand ganz heterogene Anforderungen stellen, jene unterhalten, dieser belehrt und unterrichtet sein will. Bei dem Bestreben, die ästhetische Vollkommenheit mit der logischen zu vereinigen, sind daher folgende Regeln zu beachten: 1. dass die logische Vollkommenheit die Basis aller übrigen Vollkommenheiten bilde; 2. dass man hauptsächlich die formale ästhetische Vollkommenheit berücksichtige d. i. die Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Gesetzen der Anschauung; 3. dass man auf Reiz und Rührung möglichst verzichte.

Auch nach den speziellen Merkmalen der Qualität, Quantität, Relation und Modalität kann der Unterschied der ästhetischen von der logischen Vollkommenheit noch fasslich gemacht werden. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist eine Erkenntnis logisch vollkommen, der Quantität nach: wenn sie objektive Allgemeinheit; der Qualität nach: wenn sie objektive Deutlichkeit d. i. Deutlichkeit im Begriff; der Relation nach: wenn sie objektive Wahrheit; der Modalität nach: wenn sie objektive Gewissheit hat. Ebenso ist eine Erkenntnis ästhetisch vollkommen der Quantität nach: wenn sie auf eine Menge von Objekten als Beispielen anwendbar; der Qualität nach: wenn sie in der Anschauung deutlich; der Relation nach: wenn sie bloss subjektive Wahrheit d. i. Übereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subjekt und den Gesetzen des Sinnenscheins; der Modalität nach: wenn sie durch Empfindung und Erfahrung bestätigt ist.

Eine weitere Bedeutung spielt die Sinnlichkeit in Kants Logik schliesslich noch in der Erklärung des Irrtums. Indem die kritische Philosophie den Irrtum zu erklären sucht, gerät sie in eine ähnliche Antinomie wie angesichts der Erklärung des Bösen. Ebensowenig wie diese in die Sinnlichkeit und die moralisch gesetzgebende Vernunft schlechthin, ebensowenig kann auch der Irrtum in die Sinnlichkeit und den

Verstand gesetzt werden: nicht in den Verstand, denn der Verstand ist die Quelle der Wahrheit, nicht des Irrtums: nicht in die Sinnlichkeit, denn die Sinne sind gar keine Fähigkeiten einer logischen Beurteilung. Während aber Kant für die Erklärung des Bösen das Radikal-Böse als eine besondere, irreführende Anlage der menschlichen Vernunft annimmt, genügt es ihm, den Irrtum lediglich aus dem unvermerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand zu erklären. Dieser Einfluss bewirkt alsdann, dass wir im Urteile bloss subjektive Gründe für objektive halten und folglich den blossen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln, und „was den Irrtum möglich macht, ist also der Schein, mit welchem im Urteile das bloss Subjektive mit dem Objektiven verwechselt wird". Nur insofern kann alsdann auch der Verstand zum Urheber der Irrtümer gemacht werden, als er „aus Mangel an erforderlicher Aufmerksamkeit auf jenen Einfluss der Sinnlichkeit sich durch den hieraus entsprungenen Schein verleiten lässt, bloss subjektive Bestimmungen des Urteils für objektive zu halten, oder das, was nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit wahr ist, für wahr nach seinen eigenen Gesetzen gelten zu lassen". (Ha. VIII, 54.)

---

# Beschluss.

Mit der Darlegung obiger, der Logik entnommener Gedanken ist unsere Darstellung der Entwicklung der Lehre von der Sinnlichkeit insofern beendet, als zu deren Beurteilung sämtliche in der Hartenstein'schen resp. von Kirchmann'schen Gesamtausgabe enthaltenen Schriften herangezogen worden sind. Machen wir daher den Versuch, den bisher geschilderten Entwicklungsgang der Lehre von der Sinnlichkeit von dem Zeitpunkt an, in welchem dieselbe in das kritische Stadium der kantischen Philosophie eintritt, noch einmal kurz zu skizzieren, so sind seine Grundzüge folgende:

Herübergenommen wird die Lehre von der Sinnlichkeit in die Dissertation von 1770 in der ihr durch die Schriften der vorkritischen Periode gegebenen Fassung, in den beiden Lehren von dem qualitativen Unterschied von Erkennen und Wollen und von Sinnlichkeit und Verstand. Diese letztere Differenz, die qualitative Differenz von Sinnlichkeit und Verstand wird zunächst in der Dissertation aus einer psychologischen in eine transcendentale verwandelt und demgemäss die Sinnlichkeit als das Vermögen bezeichnet, die Dinge wahrzunehmen, wie sie erscheinen, der Verstand als das Vermögen, dieselben zu erkennen, wie sie sind. Die Briefe an Marcus Herz aus dem Anfang der siebziger Jahre bringen aber die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes zum vollen Bewusstsein, und die Kritik der reinen Vernunft versucht demnach, das von der Dissertation noch ungelöst gelassene Problem von der notwendigen Beziehung der Vor-

stellung auf ihren Gegenstand oder der Möglichkeit der Erfahrung dadurch zu lösen, dass sie die Möglichkeit einer metaphysisch-adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge überhaupt aufgiebt und auch den kategorialen Gebrauch des nunmehr als alleiniger Spontaneität der Sinnlichkeit als blosser Rezeptivität entgegengesetzten reinen Verstandes auf das Gebiet der sinnlichen Erscheinungen beschränkt. Dieses von der Kritik der reinen Vernunft neu formulierte Verhältnis des qualitativen Unterschieds von Sinnlichkeit und Verstand wird von Kant nun auch in die Kritik der praktischen Vernunft herübergenommen, in dieser aber wesentlich dadurch zu Ungunsten der Sinnlichkeit verändert, dass die Sinnlichkeit der Vernunft weit weniger neben- als untergeordnet und dadurch das Ansehen der Sinnlichkeit als solcher zumal bei dem Mangel apriorischer Prinzipien immer mehr verringert wird. Viel höher als in der Ethik ist daher die Sinnlichkeit in dem dritten Hauptteil der kantischen Philosophie, der Ästhetik, bewertet. Die Stellung der Sinnlichkeit oder des ästhetischen Gefühls als der unmittelbaren, apriorischen Wirkung der reflektierenden Beurteilung des Schönen lässt sich hier als eine Mittelstellung zwischen der erkenntnistheoretischen Wertbedeutung der Sinnlichkeit im Theoretischen und der ethischen Wertbedeutung der Sinnlichkeit im Praktischen bezeichnen, insofern die Sinnlichkeit im Theoretischen a priori objektive, die Sinnlichkeit im Ästhetischen a priori subjektive, die Sinnlichkeit im Ethischen hingegen bloss empirische und pathologische Elemente in sich hat. Wieder eine mehr negativistische und über die Wertbestimmungen der kritischen Ethik hinausgehende pessimistische Auffassung des sinnlichen Trieblebens macht sich dagegen in dem vierten Hauptteil des kantischen Systems, der Religionsphilosophie, geltend, und indem Kant nunmehr die Sinnlichkeit in absoluter Weise dem Prinzip des Radikal-Bösen unterordnet, wird notwendig auch die persönliche Auffassung Kants von dem Wesen und der ethischen Wertbedeutung der Sinnlichkeit im Praktischen eine immer sich

schroffer gestaltende, weit mehr pessimistische und rigoristische. Daneben bleibt freilich auch in religionsphilosophischer Hinsicht der Sinnlichkeit eine gewisse theoretische, wenn zwar nicht objektive, so doch subjektive Bedeutung, die Fähigkeit, die an sich theoretisch unbeweisbaren, aber praktisch gültigen Ideen der reinen Vernunft in symbolischer Weise darzustellen und durch eben diesen symbolischen Anthropomorphismus das an sich unfassbare Transcendente und Absolute dichterisch zu veranschaulichen. Psychologischen und logischen Untersuchungen ist endlich der fünfte Abschnitt unserer Untersuchung gewidmet. Sie lassen erkennen, dass auch in dieser Hinsicht die Lehre von der Sinnlichkeit von Kant wohl ausgebildet ist und in keiner seiner Schriften hat uns Kant eine inhaltlich so erschöpfende und systematisch abgerundete Darstellung derselben als gerade in den Untersuchungen seiner pragmatischen Anthropologie gegeben.

---

# Anhang.

## Die Lehre von der Sinnlichkeit in den von Kant nachgelassenen Schriften.

### 1. Reflexionen zur kritischen Philosophie.[1])

In einem Anhang machen wir noch den Versuch, die bisher dargestellte Entwicklung der Lehre von der Sinnlichkeit auf Grund der von Kant nachgelassenen und teilweise erst neuerdings von verschiedenen Kantforschern veröffentlichten Schriften zu ergänzen.

Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen hat zunächst Benno Erdmann „Reflexionen zur kritischen Philosophie“ herausgegeben, von denen die Reflexionen des ersten Heftes des ersten Bandes die Aufzeichnungen zur Anthropologie, die Reflexionen des zweiten Bandes die Aufzeichnungen zur Kritik der reinen Vernunft umfassen.

Die „Reflexionen zur Anthropologie“ enthalten eine Mannigfaltigkeit von Notizen, welche die uns schon aus der Anthropologie bekannten Gedanken erörtern, im übrigen aber unsere Erkenntnis der Lehre von der Sinnlichkeit weder erläutern noch bereichern. Aus der Mannigfaltigkeit dieser Aufzeichnungen seien daher für unser Thema nur folgende Reflexionen hervorgehoben:

Die Psychologie lässt sich im Gegensatze zur Logik, welche die objektiven Regeln des Gebrauchs des Erkenntnis-

---

1) Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann, Leipzig I, 1, 1882. Bd. II, 1884.

vermögens, und zu der Ethik, welche die objektiven Regeln des Gebrauchs des Begehrungsvermögens enthält, als die Wissenschaft bezeichnen, die das erklärt, was geschieht, nicht vorschreibt, was geschehen soll, die sich daher lediglich mit den Gemütskräften beschäftigt (24). Diese lassen sich in zwei Teile zerlegen: in die unteren Vermögen und die oberen. Die ersteren verhalten sich leidend, die zweiten tätig, jene machen das Sinnliche, diese das Intellektuelle aus (25). Da ferner Sinnlichkeit in Ansehung aller drei Vermögen: Erkenntnis, Gefühl, Wille gebraucht wird (28), so zerfällt die Sinnlichkeit in drei qualitativ unterschiedene Teile: in die Vermögen der sinnlichen Vorstellungen, der sinnlichen Lust- und Unlustgefühle und der sinnlichen Begehrungen (25).

Hinsichtlich des Erkenntnisvermögens sind wieder zwei von einander qualitativ geschiedene Teile zu unterscheiden: die Sinnlichkeit und der Verstand. Der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand kann als ein doppelter: ein formaler und ein realer oder genetischer bezeichnet werden. In formaler Beziehung stehen Sinnlichkeit und Verstand sich als intuitive und discursive Erkenntnis gegenüber. In genetischer Beziehung unterscheiden sich dagegen Sinnlichkeit und Verstand dadurch, dass die Verstandesbegriffe eine von der Sinnlichkeit und der Art der Affektion unabhängige Existenz haben, während gerade die notwendige Beziehung auf die Art des Affiziertwerdens das eigentümliche Merkmal der sinnlichen Vorstellungsweise ausmacht (35).

Sinnlichkeit und Verstand verhalten sich ferner nicht so, dass eines mit dem anderen vertauscht werden könnte. Wenn auch die Sinnlichkeit hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Wertbedeutung dem Verstande nachsteht, so ist sie doch gleichwohl nicht weniger notwendig als dieser. Ohne Sinnlichkeit würden wir keine Anschauungen, ohne Verstand keine allgemeinen Erkenntnisse haben; der Verstand kann uns nicht lehren, was die Sinne geben, die Sinne nicht, was allein durch den Verstand erkennbar ist (36).

Dass überhaupt die Sinnlichkeit nicht zur Verwirrung und Benachteiligung der Erkenntnis beiträgt, ergiebt sich aus der Bemerkung, dass das Sinnliche, sobald es der Willkür d. i. der Spontaneität des Verstandes unterworfen wird, zwar nicht intellektual wird, aber doch die Erkenntnis zu behindern aufhört (40), und dass die Sinnesvorstellungen an sich kein Übel, sondern nur einen Mangel und eine Unvollständigkeit in der Erkenntnis bedeuten, die, um wirkliche Erkenntnis zu werden, erst noch durch den Verstand begrifflich bearbeitet werden muss (41).

Als Vermögen der Anschauungen zerfällt aber die Sinnlichkeit in zwei Teile: in die Sinne, welche die Gegenstände in deren Gegenwart, und die Einbildungskraft, welche die Gegenstände ohne deren Gegenwart vorstellen (64). Unverständlich klingt es, wenn Kant die Sinne folgendermassen einteilt: „Die Sinne sind entweder objektiv oder subjektiv. Die ersteren gehen entweder auf Materie (Gefühl) oder Form (Gesicht und Gehör); die letzteren entweder auf Gestalt oder Spiel: Gesicht und Gehör“ (69). Auch dass Kant in der Reflexion 71 das Gefühl zu dem äusseren Sinn rechnet, muss aus der Flüchtigkeit derartiger Notizen erklärt werden. „Die äusseren Empfindungen sind von zweierlei Art: 1. die, wodurch wir den Gegenstand empfinden, 2. wodurch wir den Zustand unseres eigenen Körpers empfinden. Das letztere heisst das Gefühl allgemein genommen und findet bei allen äusseren starken Eindrücken auf Organe statt.“ Die Empfindungen der ersteren Art zerfallen wieder in zwei Stücke: in die auf den mechanischen Einflüssen beruhenden Empfindungen der Betastung, des Gesichts und Gehörs und die auf den chemischen Einflüssen beruhenden Empfindungen des Geruchs und Geschmacks.

Angesichts der Einbildungskraft gehen in den Reflexionen mehrere Einteilungen durcheinander. Die eine zerlegt die Einbildungskraft in zwei Stücke: „die Einbildungskraft wird entweder als Ursache der Vorstellungen oder als Ursache der Verbindung der Vorstellungen betrachtet“ (119). Im

ersteren Fall ist sie facultas fingendi, im zweiten die psychologische Grundbedingung der Reproduktion und Association. Eine zweite Einteilung will dagegen anbetrachts der Einbildungskraft drei Stücke unterschieden wissen: „die Einbildungskraft als objektiv bestimmend, nicht in der Zeit, (?) ist vergleichend oder dichtend oder bezeichnend" (137). Eine dritte Einteilung zerlegt schliesslich „die ganze sinnliche Vorstellungskraft" in folgende Teile:

1. den Sinn (facultas apprehendi):
   a) Apprehension des inneren (sensu internus),
   b) des äusseren Zustandes (sensus externus),
   c) seiner selbst (apperceptio);
2. Einbildungskraft (imaginendi),
   a) facultas reproducendi,
   b) praevidendi,
   c) fingendi;
3. Vergleichungsvermögen (comparandi),
   a) ingenium,
   b) acumen,
   c) facultas signandi (Reflexion 117).

Das Gefühl der Lust ferner, von welchem das zweite Buch der Anthropologie handelt, bezeichnet Kant in den Reflexionen als die Beziehung der Vorstellung aufs Subjekt als Bestimmung der Kausalität derselben (316) oder als „das Verhältnis der Vorstellungen zu den tätigen Kräften des Subjekts, um dieselbe Vorstellung zu erhalten oder hervorzubringen" (318). In der conträren Gegenüberstellung von Lust und Unlust verstehen wir unter Lust eine Beförderung, unter Unlust eine Hindernis des Lebens (322). Das Lustvolle wollen wir, das Unlustvolle fliehen wir (323).

Die Lust selbst kann in folgende Stücke zerlegt werden:

1. das Wohlbefinden überhaupt: subjektive Lust;
2. das Wohlgefallen am Gegenstande,
   a) in der Empfindung: angenehm,
   b) in der Urteilskraft: schön;

3. des Verstandes und der Vernunft: gut — letzteres gehört im strengen Sinne schon zum Begehrungsvermögen (329).

Das Begehrungsvermögen, dessen Behandlung den dritten Teil der Anthropologie bildet, ist als der unmittelbarste Ausdruck des Lebens zu bezeichnen d. i. der Kausalität der Vorstellungskraft überhaupt in Ansehung der Gegenstände derselben (400) und umfasst als die psychologische Grundbedingung alles Begehrens die Begierde und die gesteigerte Begierde d. i. die Leidenschaft. Die Leidenschaften gehören eben darum im Gegensatz zu den dem Gefühlsleben angehörigen Affekten zu dem Begehrungsvermögen und dem auf diesem beruhenden Temperamente (428) und zerfallen in die drei uns schon bekannten Stücke: die Ehrsucht, die Herrschsucht und Habsucht.

Viel bedeutsamer als die Reflexionen zur Anthropologie sind die Reflexionen des zweiten Bandes, welche die Aufzeichnungen zur Kritik der reinen Vernunft umfassen. Aus der Summe derselben verdienen für unser Thema folgende Reflexionen hervorgehoben zu werden:

Die transcendentale Erkenntnistheorie oder Wissenschaft hat zur Absicht, zu untersuchen, wieviel die Vernunft a priori erkennen könne und wieweit sich ihre Abhängigkeit von der Belehrung der Sinne erstrecke. Um zu diesem Endzweck zu gelangen, hält Kant es für nötig, die Vernunft und ebenso die Sinnlichkeit zu „isolieren“, um alles, was a priori erkannt werden kann, abgesondert für sich zu betrachten (98). Bei dieser Betrachtung ergiebt sich aber die Tatsache, dass alle unsere Erkenntnisse in zwei heterogene Stämme oder Bestandteile zerfallen: in die sinnlichen und intellektuellen. Alle Begriffe sind daher entweder sinnliche oder Vernunftbegriffe. Die ersteren sind entweder solche der Empfindung oder der Erscheinung, welche die reinen Formen des Raumes und der Zeit zum Grunde haben; die letzteren dagegen reine Vernunftbegriffe, die durch keine Analysis der Erfahrung gefunden werden können, obzwar alle Erfahrung ihnen

coordiniert wird (276). Die Empfindungen selbst aber zerlegen sich wieder in zwei heterogene Klassen: in diejenigen rein subjektiven Charakters d. i. die Gefühle und diejenigen mehr objektiven Charakters d. i. die Empfindungen im engeren Sinn oder die Erscheinungen.

Für die Ermöglichung einer richtigen Wertbeurteilung der Empfindung und Sinnlichkeit ist es ferner wichtig, zu erkennen, dass die den Vorstellungen oft anhaftende Verworrenheit und Undeutlichkeit weder in der Empfindung als solcher noch überhaupt in der Sinnlichkeit liegt. „In der Empfindung ist weder Deutlichkeit noch Verwirrung, weil nur in der Erscheinung aus Teilempfindungen ein Ganzes gemacht wird. In der Erscheinung ist aber die Verwirrung nicht um der Sinnlichkeit willen, als einem Hindernis der Deutlichkeit, sondern weil, solange etwas sinnlich ist, die Vernunft die Vorstellung noch nicht bearbeitet hat" (316). Die Verwirrung, welche der Erscheinung anhaftet, ist daher der Sinnlichkeit nur „zufällig", und die sinnliche Erkenntnis, weit entfernt, den Grund der Verworrenheit der Vorstellungen in sich zu tragen, ist daher nicht nur nicht die Quelle weder der Verwirrung noch bei ihrer Urteilslosigkeit des Irrtums (328), sondern die „vollkommenste unter allen Anschauungen" (320).

Auf die in der Dissertation[1]) von 1770 begründete Metaphysik beziehen sich folgende Reflexionen, in denen das Sinnliche als ein Symbol des Intellektuellen und Göttlichen aufgefasst wird. „Alle sinnliche Vorstellung ist ein Symbol des Intellektuellen," und die Wirkungen sind daher „Symbole der Ursachen, also der Raum, durch den doch wirklich Dinge als notwendig vermittelst eines gemeinschaftlichen Grundes verknüpft vorgestellt werden, ein Symbol der göttlichen Allgegenwart oder das Phänomen der göttlichen Kausalität" (339), wobei man aber eher sagen wird: „der unendliche Raum ist Gott, als Gott ist in dem unendlichen Raum" (363).

---

1) Vgl. oben S. 25 f.

Der Sinnlichkeit als dem Vermögen, die Dinge nach dem Verhältnis von Raum und Zeit in spontaner Weise[1]) zu ordnen, ist ferner die Vernunft als ein „Gesetz der Zusammenordnung der Dinge abgesondert von den Gesetzen der Sinnlichkeit“ übergeordnet: jene ist daher ein unteres, diese ein oberes Vermögen, jene bloss das Vermögen, die Dinge wahrzunehmen, wie sie erscheinen, diese das Vermögen, die Dinge zu erkennen, wie sie sind (469). Mehr nähert sich Kant dagegen schon der kritischen Betrachtungsweise, wenn er den Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand dem Unterschied von Rezeptivität und Spontaneität gleichsetzt (471) und ebenso Verstand und Sinnlichkeit wechselseitig auf einander beschränkt: „die Sinnlichkeit hat ohne Verstandesbegriff keine Zusammensetzung und der letzte ohne die erste keine Realität. Der Verstand kommt entweder zur Sinnlichkeit als Reflexion oder die Sinnlichkeit zum Verstande als Erhellung“ (472).

Die später von der Kritik der reinen Vernunft ausführlich begründete Beziehung der Kategorien auf das Gebiet der sinnlichen Erscheinungen wird von Kant in den Reflexionen selbst noch mehrfach hervorgehoben. Die kategorialen Gesetze des reinen Verstandes sind an und für sich betrachtet bloss subjektiv, um erst unter der „Hypothesis der Sinnlichkeit“ „in Ansehung der Vernunft bei Erfahrung“ (548) objektive Bedeutung zu gewinnen, und alles, was wir daher „durch Einschränkung der Axiome der Sinnlichkeit auf den blossen Gebrauch in dieser Welt zur Absicht haben, geht nicht darauf, damit wir Platz für die Erkenntnisse durch den reinen Verstand machen, sondern von diesem zeigen wir auch, dass, obzwar die Prinzipien hier anders sind, doch sie Objekte auch nur der Sinne sein können, aber unbestimmt in Ansehung der Art derselben“ (934). Dass aber die Sinnlichkeit und der Verstand in der gemeinsamen Produktion der Erscheinungen und der Verknüpfung der Empfindungen zu Vorstellungen trotz ihrer ursprünglichen Gegensätzlichkeit so

1) Vgl. oben S. 21, 22 f. 24 f.

harmonisch verfahren, erklärt sich andererseits wiederum nur aus der inneren Verwandtschaft dieser an sich heterogenen Vermögen. Denn „die Sinnlichkeit ist bei dem Menschen nicht so sehr unterschieden, dass nicht beide nur auf einerlei Gegenstände, wenigstens solche, die auf einerlei Art vorgestellt werden, gehen sollten, ungeachtet die eine für die Gegenstände in Ansehung aller möglichen Stellung der Sinnlichkeit gültig ist, die andere nicht“ (1007).

Die übrigen, für uns in Betracht kommenden Reflexionen beschäftigen sich fast ausschliesslich mit metaphysischen und moralischen Fragen. Im Geiste der von Kant in der Dissertation von 1770 begründeten Metaphysik sind die Reflexionen 1131, 1160 und 1161 geschrieben. „Man sollte eigentlich nicht sagen, Gott hat die Erscheinungen geschaffen, sondern Dinge, die wir nicht kennen, denen aber eine Sinnlichkeit in uns korrespondierend angeordnet. Die Dinge an sich können wir uns nur als denkende Wesen vorstellen, denn sonst haben wir keine Bestimmungen, die von der Erscheinung unterschieden wären. Also hat er die Handlungen des Denkens dieser Wesen durch eine Einrichtung der Sinnlichkeit harmonisch und ausser sich zusammenhängend gemacht:“ es besteht zwischen ihnen das Verhältnis einer prästabilierten Harmonie (1131). Gott ist demnach nicht der Urheber der Erscheinungen als solcher, sondern nur der Dinge selbst und der spezifisch-intellektuellen Erkenntnisweise der denkenden Wesen als Dinge selber. „Das Phänomen von einem Dinge ist ein Produkt unserer Sinnlichkeit. Gott ist der Urheber der Dinge an sich“ (1161). Ebenso können aber auch wir eigentlich nicht als Gottes Geschöpfe, sondern nur als die Erscheinungen eines göttlichen Geschöpfs, dem Gott nicht Unabhängigkeit von sich selbst, sondern nur von den Triebfedern der Sinnlichkeit d. i. praktische Freiheit gegeben hat, betrachtet werden. „Sein, des Menschen, Zustand des Handelns und Leidens ist Erscheinung und beruht auf ihm, wie der Körper auf dem Raum. Der Mensch ist das principium originarium der Erscheinungen“ (1160).

Wie aber der Sinnlichkeit selbst, so sind ferner auch den durch diese bedingten und erzeugten Erscheinungen, deren Zuständen und Veränderungen die Merkmale der Endlichkeit und Vergänglichkeit eigen. Die Geburt ist nichts anderes als der Anfang, der Tod nichts anderes als das Ende unserer Sinnlichkeit. Darum ist die Geburt auch nicht als der Anfang des Lebens überhaupt, sondern nur des aus der Verbindung des Geistigen mit dem Leblosen hervorgegangenen tierischen Lebens zu denken und ebenso bedeutet der Tod nicht die Aufhebung des Lebens als solchen, sondern nur dessen Befreiung und Loslösung von den Banden der Sinnlichkeit. „Weil das Leblose kein Grund des Lebens, sondern vielmehr ein Hindernis desselben sein muss, so wird das reine geistige Leben das ursprüngliche und selbständige sein; dagegen ist das tierische abgeleitet und eingeschränkt. Also ist die Geburt nicht ein Anfang des Lebens überhaupt, sondern des tierischen Lebens und ein Grad der Leblosigkeit; und das vollständige geistige Leben hebt nach dem Tode des Tieres an“ (1277). In der Frage daher, ob mit dem Ende der Sinnlichkeit auch das Lasterhafte und Böse als „Wirkung der Sinnlichkeit“ aufhört oder weiterbestehen wird, ist Kant der ersteren Ansicht; nur hält es Kant andererseits für wahrscheinlich, dass selbst nach dem Tode die Sinnlichkeit in uns noch in successiver Verminderung fortdauert und demzufolge auch das Böse erst dann vertilgt ist, wenn mit der vollständigen Vernichtung der Sinnlichkeit auch die successive Metamorphose des mundus sensibilis in den mundus intelligibilis beendet ist (1318).

Die bei dieser ganzen Betrachtung vorausgesetzte Endlichkeit der Erscheinungswelt und Sinnlichkeit ergiebt sich aber schon aus logischen Gründen: denn eine unendliche Erscheinungswelt d. i. eine unendliche vergangene Reihe von Erscheinungen würde eine unendliche Dauer der Sinnlichkeit, mithin eine Erscheinung, deren Vorstellung wieder Erscheinung wäre, voraussetzen (1433).

In der Reflexion 1493 kommt Kant schliesslich noch auf die uns durch die Erfahrung nahegelegte Notwendigkeit der Annahme eines dualistischen Nebeneinander von Sinnlichkeit und Vernunft zu sprechen. Wären die Menschen völlig intellektual, so wären ihre Handlungen völlig nach moralischen Gesetzen, wären sie bloss sinnlich, so wären ihre Handlungen völlig nach physischen Gesetzen bestimmt und notwendig. Eine wirkliche Wahlentscheidung zwischen dem Guten und Bösen, wie dies in der Erfahrung wirklich stattfindet, ist daher nur in einem sinnlich-vernünftigen Wesen möglich, wo die Sinnlichkeit zwar nicht das Intellektuale passiv machen, aber das Intellektuale die Handlungen auch nicht anders als durch ein gewisses Mass des Übergewichts über die Sinnlichkeit überwinden kann. „Also ist der Mensch weder aktiv noch passiv determiniert; und da die Sinnlichkeit sowohl als die Stärke der Vernunft von den Umständen abhängt, so dependieren seine Handlungen zum Teil von den Umständen, zum Teil von dem Gebrauche seiner Vernunft und können ihm nicht gänzlich imputiert werden“ (1493). Die Stellung des Menschen ist daher als eine Mittelstellung zwischen der tierischen und göttlichen Willkür zu bezeichnen. „Das arbitrium brutum ist determiniert secundum rationes sensitivas, das göttliche secundum intellectuales;“ von beiden unterscheidet sich die menschliche Willkür, welche sowohl secundum rationes sensitivas passiv, aber auch secundum intellectuales aktiv bestimmt wird und somit eine zwar freie, aber „unbestimmte“ Willkür ist (1494).

Drei Reflexionen sind schliesslich noch der Betrachtung der Eigentümlichkeit und des Wesens der symbolischen Erkenntnis oder der Erkenntnis nach der Analogie gewidmet. Da wir nur unter der Bedingung der Restriktion des kategorialen Verstandesgebrauchs auf die Bedingungen der Sinnlichkeit zu einer wirklich theoretischen Erkenntnis gelangen, so muss notwendig, sobald wir die Bedingungen der Sinnlichkeit weglassen, alle Erkenntnis in concreto wegfallen. „Demnach

können wir Gott niemals durch Erkenntnis, die von Natur entlehnt ist, proprie, sondern nur secundum analogiam denken" (1718), und „wenn sich das, was in Gott ist, ebenso verhält zum Elend als die Barmherzigkeit, so können wir Gott barmherzig, zornig, eifersüchtig u. s. w. nennen, aber nur per analogiam, indem wir das Absolute nicht mit uns vergleichen müssen" (1721), und „man hat Ursache, sich Gott nach der Analogie mit einem Verstande vorzustellen d. i. dass ebenso, wie sich eine Uhr, ein Schiff u. s. w. zu ihrer Ursache, einem verständigen Wesen verhält, so die Welt zu dem Unbekannten, welches wir einen unendlichen Verstand nennen" (1725).

## 2. Lose Blätter aus Kants Nachlass.[1]

Aus Kants Nachlass hat ferner R. Reicke „lose Blätter" herausgegeben d. i. eine Sammlung von Notizen, welche an und für sich in keinem inneren Zusammenhang stehen und erst von späterer Hand eine Einteilung in Convolute und Nummern erfahren haben. Von den drei bisher erschienenen Heften umfassen das erste Heft die Aufzeichnungen zur Physik, Mathematik, Erkenntnistheorie, Logik und Metaphysik, das zweite vornehmlich diejenigen der Rechtslehre, das dritte diejenigen zur Religionslehre.

Aus den Aufzeichnungen des ersten Heftes verdient zunächst No. 8 hervorgehoben zu werden. Erkenntnistheoretischen Untersuchungen gewidmet, bespricht Kant daselbst auch den Unterschied der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnisse. Der Unterschied aller unserer Erkenntnisse ist entweder der der Materie oder der Form. Was die letztere anbetrifft, so ist sie entweder Anschauung oder Begriff. Jene ist an dem Gegenstand, sofern er gegeben ist, dieser, sofern er gedacht wird. Als das Vermögen der Anschauungen ist die Sinnlichkeit, als das Vermögen zu denken, der Verstand zu bezeichnen. Beruht die Vollkommenheit der Er-

1) Mitgeteilt von R. Reicke, 1. Heft 1889, 2. Heft 1895, 3. Heft 1898.

kenntnis auf der Anschauung, so ist sie eine ästhetische, beruht sie auf dem Verstande, so ist sie eine logische. (I. 24.)

Wie innerhalb des Erkenntnisvermögens Sinnlichkeit und Verstand, so stehen sich innerhalb des Begehrungsvermögens Sinnlichkeit und Vernunft in qualitativ unterschiedener Weise gegenüber. Die Sinnlichkeit darf daher auch nicht zum Bestimmungsgrund der Vernunft selbst gemacht werden. Denn „eine Vernunft, die sinnlich bestimmt wäre, wäre nicht Vernunft“. (I. 93.)

B. 11 enthält die Frage: wie ein objektiv gültiges Urteil doch durch keinen Begriff vom Objekt bestimmt sein könnte? Die von Kant hierauf gegebene Antwort lautet: wenn das Urteil das Verhältnis aller Erkenntnisvermögen d. i. der Einbildungskraft und des Verstandes zur Erkenntnis eines Objektes überhaupt ausdrückt, mithin nur die im ästhetischen Gefühl uns a priori wahrnehmbare wechselseitige Beförderung der Erkenntniskräfte unter einander betrachtet. Die durch eben diesen harmonischen Gemütszustand in uns a priori gewirkte Lust muss hierbei jedoch von den übrigen Lustarten unterschieden werden. Beruht die Lust auf der Beförderung des Lebens im Spiel der Erkenntniskräfte überhaupt, so ist sie ästhetisch; beruht dagegen dieselbe auf der Beförderung des Lebens der Sinne durch Empfindung, so ist sie pathologisch. Als moralisch ist schliesslich diejenige Lust zu bezeichnen, welche durch Freiheit gewirkt wird und a priori mit dem Sittengesetz verbunden ist. (S. 112 ff.)

In B. 12 wird von Kant ferner das Vermögen der Einbildungskraft behandelt. Die Einbildungskraft zerfällt zunächst in zwei Teile: in die produktive und die reproduktive Einbildungskraft. „Die Einbildungskraft ist teils eine produktive, teils eine reproduktive. Die erste macht die letztere möglich; denn haben wir es nicht vorher in der Vorstellung durch die Synthesis zustande gebracht, so können wir diese auch nicht mit anderen in unserem folgenden Zustande verbinden.“ Dabei zerlegt sich aber die produktive Einbildungskraft wieder in drei Teile: 1. in die empirische in der Apprehension d. i.

das Vermögen nach „Analogie“ der Synthesis der Apprehension der empirischen Anschauung, Vorstellungen mit einander in dichterisch freier Weise zu verbinden, 2. die reine, aber sinnliche, in Ansehung eines Gegenstandes der reinen sinnlichen Anschauung, 3. die transcendentale in Ansehung eines Gegenstandes überhaupt. Die erstere bedarf zu ihrer Verbindung der zweiten, die zweite der dritten; jene machen das Vermögen der Sinnlichkeit, letztere ein Teilvermögen des Verstandes aus.

E. 3 enthält ferner eine Erläuterung zu der in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre aufgestellten Theorie des Begehrungsvermögens. Wollen ist, etwas mit Bewusstsein durch seine eigene Handlung begehren, die Grundbestimmung des Begehrens aber die Triebfeder. Diese äussert sich selbst in verschiedenen Weisen: als Hang d. i. Empfänglichkeit des Begehrungsvermögens zu Begierden, als Naturtrieb d. i. Bestimmungsgrund des Begehrens von etwas vor aller Erkenntnis des Gegenstands, als Neigung d. i. fortdauernde Bestrebung, einen erkannten Gegenstand des Begehrungsvermögens in seiner Gewalt zu haben und schliesslich als Leidenschaft d. i. die Neigung, welcher der Herrschaft über sich selbst Abbruch tut. (II. 9.)

Unterschieden von den Leidenschaften sind ferner die Affekte. Affekte und Leidenschaften lassen sich in folgender Weise definieren: „impressio sensus mentis imperium quoad intellectum tollens est affectus; stimulus mentis imperium tollens est passio.“ Beide haben die Eigentümlichkeit, das aequilibrium animi aufzuheben d. i. das Vermögen, „einen Teil der Sinnlichkeit mit dem Ganzen proportionierlich zu vergleichen“. (II. 226.)

Eine weitere Einteilung der Lustarten enthält F. 15. „Wenn die Lust vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, so ist sie sinnlich, geht die Vorstellung des Gesetzes vor der Lust vorher, so ist sie praktisch-intellektuell d. i. moralisch.“ Die ästhetische Lust schliesslich zerfällt in zwei Arten: in die materiale in den Empfindungen und die formale der sub-

jektiven Zweckmässigkeit der Übereinstimmung der Erkenntniskräfte: des Verstandes und der Einbildungskraft. (S. 331.)

Aus den losen Blättern des dritten Heftes verdient noch die Anmerkung zu G. 2, in welcher Kant den Wert der Gnadenmittel bespricht, hervorgehoben zu werden. „Was nach der Vernunft nur als sinnliches Mittel zur Beförderung einer reinen Gesinnung, Gott zu dienen, angesehen werden kann, das nimmt der Mensch, der überhaupt sehr geneigt ist, sich durch Frohndienst der Verbindlichkeit zur schweren Annehmung guter Grundsätze zu entschlagen, für den Dienst Gottes selbst, der in dieser Beschaffenheit ein Afterdienst ist.“ Die Mittel, welche, um sich Gott auf diesem Wege geneigt zu machen, angewandt werden, sind die Gnadenmittel, und als solche werden von Kant das Gebet, das Kirchengehen, die Taufe und die Kommunion bezeichnet.

Zum Schluss dieser den „losen Blättern“ gewidmeten Betrachtungen mögen noch die Aufzeichnungen Kants zu der Lehre von dem Radikal-Bösen und der Erkenntnis nach der Analogie zusammengestellt werden. Was die erstere anbetrifft, so enthält zunächst D. 13 die Frage, ob, um die Wirklichkeit des Bösen in der Welt zu erklären, ein Radikal-Böses angenommen und danach gehandelt werden müsse. Der Grund, welcher Kant zur Annahme desselben führt, ist der, dass, wenn das Böse nur in der Sinnlichkeit und den „an sich unschuldigen Neigungen“ (268) gegründet wäre, das Böse als nicht von uns verursacht, uns auch nicht als Schuld angerechnet werden könne. Eine Erklärung des Schuldbewusstseins ist daher nur unter der Annahme des Radikal-Bösen als einer besonderen Vernunftanlage im Menschen möglich (I. 219 ff.), und „die Naturtriebe der Sinnlichkeit sind nicht das Hindernis der moralischen Anlage, sondern die Phänomene von den ersteren mit denen der letzteren, nämlich die in die Sinne fallenden Handlungen, wovon die Gründe über die Erscheinungen hinausliegen. Es ist ein Kampf zwischen einem guten und bösen Prinzip, wovon wir uns den Grund nicht erklären können“. (I. 222.) Überhaupt aber würde

schliesslich eine alleinige Verlegung des Bösen in die Sinnlichkeit den Begriff des Bösen selbst völlig illusorisch machen. Denn gesetzt: es bestände das Böse nur in der Sinnlichkeit und der „Rohigkeit unkultivierter Naturliebe“, „so würde man alle Existenz des moralisch-Bösen ableugnen und anstatt dessen nichts als Mangel der Kultur erkennen, welcher durch die Disziplin der Neigungen abzuhelfen sei“. (II. 358.)

Hinsichtlich des zweiten Punktes, der Lehre von der Erkenntnis nach der Analogie, äussert sich Kant zunächst in C. 5 ausführlich über die Möglichkeit, reine Vernunftideen durch sinnliche Prädikate und Anschauungen zu bestimmen. Da wir unter Ideen überhaupt Begriffe verstehen, denen keine congruierenden Gegenstände in der Erfahrung gegeben werden können, so lassen sich die Ideen zwar im allgemeinen vorstellen und vermittelst „der Einheit des Bewusstseins des Mannigfaltigen der Vorstellung“ (I. 140) denken, nicht aber auch in der sinnlichen Anschauung darstellen und in concreto veranschaulichen. So ist z. B. „der Begriff von Gott eine Idee der Vernunft, die uns schlechterdings notwendig ist, weil sie allein das Unbedingte zu allen Bedingten aus Erfahrungsbegriffen an die Hand giebt. Weil ich aber, wenn ich ihn den Kategorien gemäss, die notwendig zu einem jeden Begriff eines Dinges gehören, durch gegebene Anschauungen bestimmen soll, so sind diese jederzeit sinnlich bedingt und enthalten einen Anthropomorphismus“, oder nehme ich diese Prädikate weg, so bleibt nichts als der blosse Gedanke ohne wirkliche Erkenntnis des Objekts übrig. (I. 139.) Die Idee Gottes, theoretisch unerkennbar, gewinnt daher erst dadurch praktische Bedeutung, dass ich sie mit der Idee des höchsten Gutes verbinde und in diesem ihrem Verhältnis zum höchsten Gute denke. Dieser Verhältnisbeziehung Gottes zum Begriff des höchsten Gutes lege ich nun aber zwar nicht in dogmatisch-anthropomorphistischer, wohl aber in symbolisch-anthropomorphistischer Weise die sinnlichen Anschauungen von Raum und Zeit, „ja die Gefühle der Lust, Unlust und des Begehrens“ zu Grunde. Ich stelle mir also das höchste Wesen als „fort-

dauernd und beharrlich, als wirksam in Raum und Zeit, mithin als ewig und allmächtig, als ein lebend Wesen, das einen Willen hat, vor“ und bediene mich dieser Bestimmungen nur als „Analogie“, um das Verhältnis Gottes zur Welt vorzustellen, ohne indes diesem Verhältnis auch den objektiven Charakter einer wirklichen Erkenntnis beizulegen. (I. 141.) Der Unterschied der Kritik von der dogmatischen Lehre lässt sich daher so bestimmen, dass diese glaubt, nach Abzug alles Sinnlichen durch konstitutive Begriffe immer noch eine Erkenntnis von Gott übrig zu haben, während die Kritik auf jegliche theoretische Erkenntnis des Transcendenten schlechterdings verzichtet und aller vermeintlichen Erkenntnis desselben nur eine subjektive und ästhetische Bedeutung zuerkennt.

### 3. Immanuel Kants Vorlesung über die Metaphysik.[1])

Die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen Kants über die Metaphysik erörtern die allgemeinen philosophischen resp. metaphysischen Fragen in vier Hauptabschnitten: Der Onthologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie.

---

1) Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der kantischen Vorlesungen über die Religionslehre, Erfurt 1821. Hierzu sind zu vergleichen die „Vorlesungen Kants über die Metaphysik aus drei Semestern“, herausgegeben von Max Heinze in den Abhandlungen der Klg. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XXXIV, philologisch-historische Klasse XIV, S. 471—728. Seinen Untersuchungen legt Heinze drei Manuskripte zu Grunde: das Leipziger, von Pölitz benutzte = L., das Königsberger = K. und das in dem Besitz des Pastors Dr. Krause in Hamburg befindliche = H. Wahrscheinlich sind uns in den Manuskripten Abschriften einer ursprünglichen Kollegnachschrift erhalten. Wie Heinze ferner vermutet, entstammen die Manuskripte L. 1, H. 1, K. 1 einer Vorlesung Kants aus der zweiten Hälfte der 70er, die Manuskripte L. 2 und K. 2 je einer Vorlesung Anfang der 90er Jahre. Da sich anbetrachts unseres Themas die Erörterungen der von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik in Heinzes Vorlesungen nur widerholen, so ist auf eine nochmalige Darstellung derselben verzichtet. Doch ist auf die Parallelstellen bei Heinze in den Anmerkungen verwiesen.

Als für unser Thema wichtig verdienen insbesondere die Erörterungen der Psychologie hervorgehoben zu werden.

Nach einer kurzen Beschreibung der einleitenden Begriffe versucht Kant in dem ersten Abschnitt eine allgemeine Einteilung der geistigen Vermögen. Wir verhalten uns entweder leidend oder selbsttätig. „Was zu meinem Vermögen gehört, sofern ich leidend bin, gehört zu meinem unteren Vermögen. Was zu meinem Vermögen gehört, sofern ich tätig bin, gehört zu meinem oberen Vermögen.“ (S. 137.) Da sich ferner alle psychischen Erscheinungen in drei Klassen: Vorstellungen, Begierden und Lust- und Unlustgefühle einteilen lassen, so giebt es drei obere und drei untere Vermögen: Verstand, Vernunft, Urteilskraft — sinnliche Empfindung, pathologisches und ästhetisches Lustgefühl.

Die unteren Vermögen lassen sich auch als Sinnlichkeit, die oberen Vermögen als Intellektualität bezeichnen. Die Sensitivität oder Sinnlichkeit ist eine Bedingung, etwas zu erkennen, zu wollen und ästhetisch zu empfinden, sofern wir von Gegenständen affiziert werden. Die Intellektualität ist ein Vermögen der Vorstellungen, des Gefühls der Lust und Unlust und der Begierden, sofern wir aus reiner Spontaneität bestimmt werden.

Der Unterschied der unteren und oberen Vermögen ist demnach nicht dem Unterschied der Klarheit resp. Unklarheit der Vorstellungen, sondern dem Unterschied von Rezeptivität und Spontaneität gleichzusetzen. Sinnliche Erkenntnisse sind folglich nicht darum sinnlich, weil sie verworren, die intellektuellen Erkenntnisse nicht darum intellektuell, weil sie deutlich sind, sondern Deutlichkeit und Undeutlichkeit sind nur „Formen, die sowohl den sinnlichen als intellektuellen Vorstellungen zukommen“. (S. 139 ff.)

Was ferner das sinnliche Erkenntnisvermögen im einzelnen anbetrifft, so enthält es diejenigen Vorstellungen, die wir von den „Gegenständen haben, sofern wir von ihnen affiziert werden“ (S. 140) und zerfällt in zwei Teile: den Sinn und die Einbildungskraft. Die „Vorstellungen der Sinne

selbst sind möglich, sofern wir von den Gegenständen affiziert werden". (S. 142.) Das, was uns zunächst durch die Gegenstände „gegeben" wird, nennen wir Empfindung. Die Empfindungen selbst zerfallen wieder in zwei Klassen: in die der „belehrenden Sinne", bei denen das Objektive grösser als das Subjektive und die der „Sinne des Gewissen", bei denen das Subjektive grösser als das Objektive ist. Ein Überwiegen des objektiven Faktors über den subjektiven findet bei den Empfindungen des Gesichts, des Gehörs, der Berührung, ein Überwiegen des subjektiven Faktors über den objektiven bei den Empfindungen des Geschmacks und des Geruchs statt.

Sache des Verstandes ist es ferner, das in den Sinnen Gegebene nach Seiten seiner Wahrheitsgemässheit zu beurteilen. Demnach kann die Ursache des Irrtums nicht in den Sinnen, die selbst gar nicht urteilen, sondern nur in dem die Empfindungen nach Seiten ihres Wahrheitsgehaltes prüfenden Verstande liegen, und nur darum, weil uns die Gegenstände der Sinne zum Urteilen veranlassen, legen wir ihnen selbst fälschlicher Weise das Prädikat des Irrtums bei. (S. 148.)

Das zweite Teilvermögen der Sinnlichkeit, die Einbildungskraft,[1] ist ferner das Vermögen, Vorstellungen entweder der gegenwärtigen oder der vergangenen oder der künftigen Zeit hervorzubringen. Im ersten Fall ist sie facultas formandi, im zweiten Fall facultas immaginendi, im dritten Fall facultas praevidendi. Zu diesen drei Betätigungsweisen oder Vermögen gesellen sich jedoch noch zwei neue Vermögen: das Vermögen der „Einbildung" d. i. das Vermögen, Bilder aus sich selbst unabhängig von der Wirklichkeit der Gegenstände hervorzubringen, und das Vermögen der Gegenbildung d. i. das Vermögen der Charakteristik, der Namengebung und der symbolischen Bezeichnungen.

Was diese letzteren anbetrifft, so ist unter einem Symbol die Vorstellung der Übereinstimmung eines Verhältnisses zu verstehen. So kann z. B. zum Symbol einer Republik der

1) Heinze, a. a. O. S. 634 ff.

menschliche Körper dienen, in welchem alle Glieder ein Ganzes ausmachen. „Eine Erkenntnis des Verstandes, welche indirekt intellektual ist und durch den Verstand erkannt wird, aber durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntnis hervorgebracht wird, ist eine symbolische Erkenntnis, die der logischen Erkenntnis so wie die intuitive der discursiven entgegengesetzt wird.“ (S. 154.) Als symbolisch ist daher auch diejenige Erkenntnis zu bezeichnen, wo „der Gegenstand im Zeichen“ erkannt wird; als schematisch dagegen diejenige, wo der Gegenstand in der unmittelbaren Anschauung erkannt wird.

An das Erkenntnisvermögen reiht sich als zweites Vermögen das Vermögen, die Dinge nach dem Gefühl der Lust und Unlust,[1]) des Wohlgefallens oder Missfallens zu unterscheiden. Das Vermögen der Lust und Unlust ist also „kein Erkenntnisvermögen, sondern unterscheidet sich ganz von demselben“ (S. 165), und „alle Prädikate der Dinge, welche die Lust und Unlust ausdrücken, sind nicht Prädikate, die dem Gegenstande an und für sich zukommen, oder Prädikate, die im Verhältnisse zu unserer Erkenntniskraft stehen, sondern es sind Prädikate des Vermögens in uns, von den Dingen affiziert zu werden“. (S. 167.)

Das Gefühl aber, welches durch diese Affektion der Dinge hervorgerufen wird, ist als das Verhältnis der Gegenstände zur gesamten Kraft des Gemüts, dieselben entweder innigst zu recipieren oder auszuschliessen, zu bezeichnen. Das Recipieren ist das Gefühl der Lust, das Ausschliessen das Gefühl der Unlust; jenes ist ein Gefühl der Beförderung, dieses ein Gefühl der Behinderung des Lebens. (S. 168.)

Das Leben selbst kann wiederum hinsichtlich seiner Lustarten in ein dreifaches in spezieller Weise geschieden werden: in ein tierisches, ein menschliches und geistiges. Die tierische Lust besteht in dem „Gefühl der Privatsinne“, die menschliche Lust in dem „Gefühl nach dem allgemeinen Sinne vermittelst der sinnlichen Urteilskraft“; die geistige

1) Heinze, a. a. O. S. 636 ff.

Lust aus puren Begriffen des Verstandes. Auf der ersteren beruht das Angenehme, auf der zweiten das Schöne, auf der dritten das Gute; das Schöne setzt als Bedingung den Geschmack, das Gute als Bedingung die sittliche Vernunft voraus.

Das dritte Vermögen, das Begehrungsvermögen,[1] ist das Vermögen, durch Vorstellungen zu Handlungen bewegt zu werden. Zur Hervorbringung jeder Handlung sind stets causae impulsivae erforderlich. Diese sind entweder sensitiv oder intellektuell. Die sensitiven sind stimuli oder Bewegungsursachen und entstammen dem sinnlichen Vermögen, die intellektuellen sind Motive und Beweggründe und entstammen dem moralisch-gesetzgebenden Vermögen. Nur durch stimuli bestimmt zu werden, ist die Charaktereigenschaft des tierischen, durch stimuli und Motive bestimmt zu werden, die Charaktereigenschaft des menschlichen Willens. Jener wird daher durch stimuli necessitiert, dieser bloss impelliert.

Grundfunktion des Begehrens ist die Begierde d. i. die „Lust, sofern sie ein Grund der Tätigkeit ist, gewisse Vorstellungen von dem Gegenstande zu bestimmen“. (S. 180.) Die gesteigerten Begierden nennen wir, wenn sie die Freiheit hindern, Affekte, wenn sie die Freiheit überwiegen, Leidenschaften. Nur wer die Sinnlichkeit und den Verstand, die Begierden und Neigungen so in seiner Gewalt hat, dass die Sinnlichkeit kein Übergewicht bekommt, hat das imperium semet-ipsum.

Wird ferner das Subjekt zur Handlung bewegt bloss deswegen, weil die Handlung als an sich gut vorgestellt wird, so ist dieses bewegende Motiv eine Triebfeder und diese Triebfeder als moralisches Gefühl zu bezeichnen. Das moralische Gefühl soll nicht in pathologischer Weise auf die Willensbestimmung einwirken, sondern wir sollen uns ein Gefühl denken, was gar nicht pathologisch necessitiert, und das Gute nur durch den Verstand denken, wenngleich auch ein Gefühl davon haben.

---

1) Heinze, a. a. O. S. 639 ff.

Unter Indoles oder Gemütsarten, welche gleichfalls zum Begehrungsvermögen gehören, ist schliesslich „die Proportion der Prinzipien und Quellen unserer Begierden“ zu verstehen. „Indoles erecta ist die edle Gemütsart, wo das obere Begehrungsvermögen herrscht; indoles adjecta hingegen die unedle Gemütsart, wo das untere Begehrungsvermögen, die Sinnlichkeit, herrscht.“ Zur Befreiung von der „groben Sinnlichkeit“ und der Vorbereitung der Herrschaft der reinen praktischen Vernunft vermögen auch schon die artes ingenuae und liberales, die Hinwegwendung von den „Begierden des Genusses“ zu den „Begierden der Anschauung“, beizutragen. (S. 188.)

Am Schlusse der empirischen Psychologie wirft Kant noch die Frage auf, ob alle Kräfte der Seele aus einer Grundkraft können hergeleitet werden oder ob verschiedene Grundkräfte anzunehmen sind, um die Handlungen der Seele daraus zu erklären. Prinzipiell ist hierzu nur soviel zu bemerken, dass allerdings die Seele ihrer Einheit wegen offenbar nur eine Grundkraft bildet, aus der alle Veränderungen und Bestimmungen entspringen. Allein eine ganz andere Frage besteht darin, ob wir vermögend sind, alle Handlungen der Seele und die verschiedenen Kräfte und Vermögen derselben aus einer Grundkraft herzuleiten, und diese Frage ist zum mindesten zu verneinen. Denn wir sind in keiner Weise imstande, Wirkungen, welche an sich heterogen sind, als z. B. die bewegende Kraft und die Erkenntniskraft, aus einer Grundkraft herzuleiten, und „demnach sind das Erkenntnisvermögen, das Vermögen der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen Grundkräfte“, welche nicht mehr auf ein gemeinsames Prinzip reduziert werden können.[1]) (S. 194.)

In den Erörterungen der rationalen Psychologie, welche sich der Behandlung der empirischen Psychologie anschliessen, kommt Kant ferner noch auf das Verhältnis des Menschen- und Tierverstandes zu sprechen. Die Tiere sind nicht „blosse Maschinen“ (S. 216), sondern unterscheiden sich von der

1) Heinze, a. a. O. S. 631.

besonderen Organisation des menschlichen Intellektes bloss dadurch, dass sie derjenigen Vorstellungen ermangeln, welche auf dem inneren Sinn, dem Bewusstsein seiner selbst und dem Begriff vom Ich beruhen, der „physikalischen" und der moralischen Persönlichkeit. Sie werden demnach keinen Verstand und keine Vernunft, keine allgemeine Erkenntnis durch Reflexion haben, nicht die Identität der Vorstellungen, auch nicht die Verbindungen der Vorstellungen nach Subjekt und Prädikat, Grund und Folge, dem Ganzen und den Teilen, des Satzes der Identität und des Widerspruchs. (S. 219.) Von der menschlichen Seele sind demnach die Tiere nicht nur dem Grade, sondern der Art nach unterschieden, und wir können ihnen daher nur ein „analogon rationis beilegen, welches Verknüpfungen der Vorstellungen sind nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, aus denen dieselben Wirkungen folgen als aus der Verknüpfung nach Begriffen". (S. 219.) Doch muss eben dieser identischen Wirkungsweise mit derjenigen unseres Verstandes wegen die tierische Sinnlichkeit auch als eine vollkommnere als die unsrige angesehen werden. Wir nehmen an ihnen Handlungen gewahr, die wir nicht anders als durch Verstand und Vernunft würden zustande bringen können, ohne darum jedoch auch den Tieren selbst Verstand und Vernunft beilegen zu müssen. Denn wir können dieses alles aus der „bildenden Kraft" erklären und „eignen demnach diesen Wesen ein Empfindungsvermögen, Immagination u. s. w. zu, aber alles nur sinnlich als unteres Vermögen und nicht mit Bewusstsein verbunden". (S. 220 ff.)

Eine weitere Rolle spielt ferner die Sinnlichkeit noch hinsichtlich der Frage der künftigen Fortdauer des Lebens. Trotz aller kritischen Einschränkungen ist Kant in dieser Hinsicht doch der festesten Überzeugung nicht nur, dass der Seele ein von dem Körper unabhängiges und nur vorübergehend auf dessen Bedingungen restringiertes Dasein, sondern auch Selbstbewusstsein und Identität der Persönlichkeit nach dem Tode zukommt. Wird nun aber die Seele, wie sie zufällig mit dem Körper verbunden ist, wiederum von diesem

getrennt, so „wird sie nicht dieselbe sinnliche Anschauung von dieser Welt haben; sie wird nicht die Welt so anschauen, wie sie erscheint, sondern wie sie ist". (S. 255.) Die „andere" Welt bleibt demnach nach den Gegenständen dieselbe, sie ist den Substanzen nach nicht unterschieden, nur wird sie geistig angeschaut. Von diesem Standpunkt aus findet Kant sogar den Gedanken Swedenborgs von der abgesonderten Existenz eines rein geistigen Universums sehr erhaben, wenn er auch andererseits jede Möglichkeit einer Erkenntnis desselben bereits in diesem Leben bestreitet. Da ich in dieser Welt noch eine sinnliche Anschauung habe, so kann ich nicht zugleich eine geistige Anschauung haben. Ich kann nicht zugleich in dieser und auch in jener Welt sein.[1]) (S. 259.)

In dem vierten Hauptteil der Vorlesungen, der Theologie, kommt Kant endlich auch noch auf die uns notwendige Versinnlichung des Religiösen, die Notwendigkeit eines symbolischen Anthropomorphismus zu sprechen. Gott ist an und für sich kein Objekt einer möglichen Erkenntnis, er ist kein Gegenstand der Sinne, und alle Vorstellungen, die wir von Gott haben, sind darum anthropomorphistisch, „wir entlehnen sie aus der Erfahrung unserer Seele und erhöhen sie". (S. 272.) Um daher nicht in den dogmatischen Anthropomorphismus zu geraten, dürfen wir Gott nicht schematisch bestimmen wollen, sondern wir erkennen ihn nur so, wie er sich als ein Grund zur Welt bezieht „und das nennt man Gott per analogiam erkennen". (S. 310.) Auch hier bedeutet demnach Analogie nichts anderes als „eine Proportion zwischen vier Gliedern, von denen drei bekannt sind und das vierte unbekannt ist". So ist es z. B. eine Erkenntnis nach der Analogie, wenn ich sage: „Wie sich verhält a zu b, so verhält sich c zu x oder zu dem Unbekannten, welches wir nicht kennen, was sich aber so verhält als die drei bekannten Dinge," oder „wie sich die Gegenstände der Dinge verhalten zu dem, was wir in uns Verstand nennen, so verhalten sich

1) Heinze, a. a. O. S. 554 ff. und 577 ff.

alle möglichen Gegenstände zu dem Unbekannten in Gott, welches wir gar nicht kennen und welches nicht so beschaffen ist, als unser Verstand, sondern von ganz anderer Art". Die Erkenntnis nach der Analogie ist demnach auch hier nicht eine absolute und objektive, sondern nur eine subjektive und inadaequate Darstellung des Religiösen; aber sie genügt, um uns wenigstens ein ungefähres und relatives Bild der Grösse und Vollkommenheit Gottes zu geben, und „also erkennen wir Gott nicht absolut, sondern im Verhältnis auf die Wirkungen und dann haben wir in Gott genug erkannt".[1] (S. 310).

### 4. Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.[2]

Der Herausgeber der Vorlesungen Kants über die Metaphysik, Ludwig Pölitz, hat ferner „Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre" 1817 in erster, 1830 in zweiter Auflage herausgegeben. Aus der Gesamtheit dieser Vorlesungen, welche ihren Ursprung theologischen Vorlesungen Kants mindestens vor dem Jahre 1793, dem Erscheinungsjahr der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, verdanken, sind für unser Thema insbesondere folgende Stellen hervorzuheben.

Auf S. 93 wird zunächst die Verschiedenheit des dogmatischen Anthropomorphismus besprochen. Der Anthropomorphismus ist entweder der gröbere oder der feinere. Der gröbere ist der, wenn man sich Gott unter einer menschlichen Gestalt denkt, der feinere der, wenn man Gott menschliche Vollkommenheiten beilegt, ohne die Einschränkung davon abzusondern. Der erstere ist ein zu offenbarer Irrtum, um

1) Heinze, a. a. O. S. 716 ff. Bemerkenswert ist hier Kants Einteilung des dogmatischen Anthropomorphismus: „Der Anthropomorphismus ist crassior und subtilior". „Der gröbere ist der, welcher sich eine Vorstellung von Gott unter menschlicher Gestalt macht. Der feinere ist der, der sich eine Vorstellung von Gott unter Bedingungen der Sinnlichkeit macht." (S. 719.)

2) Herausgegeben von Pölitz, 2. Aufl. Leipzig 1830.

zu täuschen. Dem zweiten gegenüber müssen wir dagegen um so mehr auf unserer Hut sein, je leichter wir zu ihm verführt werden, und wir werden ihn am leichtesten vermeiden, wenn wir auf jede absolute Erkenntnis des Wesens Gottes überhaupt verzichten und von Gott nur soviel aussagen, als wir in Hinsicht auf uns nötig haben. Dieses Interesse der Menschheit wird aber am besten „per viam analogiae" befördert.

Auf diese Erkenntnis von der Analogie kommt Kant alsdann im zweiten Abschnitt, der Kosmotheologie, nachdem er ebendenselben Gedanken schon in der Ontotheologie S. 53 ff. begonnen, dann aber wieder abgebrochen hatte, zu sprechen. Bei der Bestimmung des Wesens Gottes, dem wir alle aus sinnlichen Begriffen abstrahierten Realitäten, wie Verstand, Güte, Weisheit u. s. w. im höchsten Grade, in unendlicher Bedeutung „per viam eminentiae" (S. 52, 98) beilegen müssen, kann uns insbesondere der „herrliche Weg der Analogie" (S. 53) sehr zu statten kommen. „Denn dieser lehrt uns eine vollkommene Ähnlichkeit des Verhältnisses zwischen den Dingen in der Welt, wovon das eine als Grund und das andere als Folge anzusehen ist, und zwischen Gott und der Welt, die von ihm ihr Wesen hat." (S. 98.) So lässt sich Gottes Wesen zunächst als ein höchster Verstand charakterisieren, nur dass demselben nicht die sinnliche Beschränkung unseres diskursiven Verstandes darf beigelegt werden. Gottes Verstand ist daher nicht sinnlich, er ist ein intuitiver und Gott erkennet alles a priori. Ebenso können wir Gott auch ein Begehrungsvermögen beilegen, aber nicht ein von äusseren Gegenständen abhängiges, sondern unbedingtes und selbstgenugsames. Am Ende bleibt uns aber doch, wenn wir die Zwecke von Gottes Willen einsehen wollen, der Wille Gottes gänzlich unerforschlich und unsere Urteile über ihn nur problematisch. Worin aber das Wesen und die eigentümliche Bedeutung der Erkenntnis der Analogie, des symbolischen Anthropomorphismus besteht, ist in den Vorlesungen von Kant nicht weiter auseinandergesetzt worden.

Dagegen verdienen als wichtig noch die Bemerkungen Kants über das Wesen und den Ursprung des Bösen hervorgehoben zu werden. Wir bemerken in denselben noch ein konsequentes Festhalten an dem Standpunkt der kritischen Ethik, welche das Böse lediglich als das Produkt des zufälligen Konfliktes der Vernunft und Sinnlichkeit auffasst und demzufolge demselben auch noch nicht, wie die spätere Religionslehre, eine prinzipielle, systematische Bedeutung zuschreibt. In dem nämlichen Sinne will Kant auch hier das Böse noch ganz aus dem zufälligen Konflikt der Vernunft mit den sinnlichen, an sich unschuldigen Naturtrieben abgeleitet wissen. Gott hat den Menschen als frei handelndes, aber mit sinnlichen Triebbestimmungen begabtes Wesen erschaffen, und erst aus dem in der Entwicklung der Naturanlagen hervortretenden Konflikt der Sinnlichkeit mit der Vernunft ist das Böse entstanden. „Das Böse in der Welt kann man daher ansehen als die unvollständige Entwicklung des Keimes zum Guten. Das Böse hat gar keinen besonderen Keim; denn es ist bloss Negation und besteht nur in der Einschränkung des Guten. Es ist weiter nichts als Unvollständigkeit der Entwicklung des Keims zum Guten aus der Rohheit. Das Gute aber hat einen Keim; denn es ist selbständig." Erst im Laufe der natürlichen Entwicklung und Ausbildung ist daher das Böse hervorgetreten. Indem der Mensch zugleich viele Instinkte, die zur Tierheit gehören, hat und zur Erhaltung seiner Gattung haben muss, „so verleitet ihn die Stärke der Instinkte, sich ihnen zu überlassen, und so entsteht das Böse, oder vielmehr, indem der Mensch anfängt, seine Vernunft zu gebrauchen, verfällt er in Torheiten.[1]) Das Böse kann daher auch nicht als ein Mittel zum Guten angesehen werden, sondern es entsteht als eine „Nebenfolge" und geht, wie es aus den fortschreitenden Differenzierungen in dem Laufe der natürlichen Entwicklung

---

1) Eine allerdings sehr intellektualistische Ausdrucksweise Kants oder Missverständnis des Nachschreibers?

entstanden ist, so auch mit der Vollendung der Entwicklung von selbst zu Grunde. (S. 150 ff.)

Auf S. 161 preist schliesslich Kant noch die Weisheit Gottes, dass wir nicht wissen, sondern glauben sollen, dass ein Gott sei. Denn könnten wir durch Erfahrung oder auf eine andere Art zu einem Wissen vom Dasein Gottes gelangen, so würde, indem der Mensch sich sogleich bei jeder Handlung Gott als Vergelter und Rächer vorstellen und nur aus Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe handeln würde, alle Moralität wegfallen und der Mensch „aus sinnlichen Antrieben tugendhaft sein“.

Den gleichen Grundgedanken finden wir auch in dem letzten Abschnitt der Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft, „von der der praktischen Bestimmung des Menschen weisslich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen“, ausgesprochen.[1])

---

1) Aus dem Briefwechsel Kants, welcher jetzt in der Berliner Akademieausgabe neu vorliegt, ist der Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 schon oben S. 25 f., sowie die einzelnen Stellen aus Briefen bereits in den Anmerkungen mitgeteilt worden. Mit diesen Angaben dürfte sich im Ganzen die materiale Bedeutung des Briefwechsels für unser Thema erschöpfen.

